This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

ČESKÁ MYSL

ČASOPIS FILOSOFICKÝ.

ORGÁN FILOSOFICKÉ JEDNOTY V PRAZE.

REDAKTOŘI:

FR. ČÁDA A FR. KREJČÍ.

ROČNÍK VIII.

MAJITEL, VYDAVATEL A NAKLADATEL
JAN LAICHTER, NA KRÁLOVSKYCH VINOHRADECH.
1907.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
AUG 5 1977

OBSAH.

Články.

Str.

Otakar Hostinský. Napsal Zdeněk Nejedlý 1
Lístek z dějin české kritiky literární. Napsal J. Máchal 44
Prof. Ot. Hostinský a jeho péče o zvelebení vědeckého studia umění na české fakultě fil. Napsal B. Matějka 50
O. Hostinského filosofii. Napsal Fr. Krejčí 52
Hostinský o otázkách umělecké výchovy. Napsal Frant. Čáda . . 65
Zásluhy prof. Ot. Hostinského na poli české lidovýchovy. Napsal Fr. Drtina 83
Hostinský a poesie, Arne Novák 87
Smetana a Hostinský, Napsal J. Goll 93
Přírodní vědy a vzdělání humanitní. Napsal Frant. Drtina 113
Husité a válka. Napsal Karel Hoch 131, 193, 285, 375, 439
František Čupr. Napsal Dr. M. Jašek 144, 221, 301, 392
Vjemy a představy. Napsal MUDr. Čeněk Šimerka 210
Sociální individualism. Napsal Dr. Gustav Tichý 273, 366
Amerlingovo učení průvědné. Napsal Frant. Čáda 353, 454
Poznámky k Linnéovu jubileu. Napsal B. Němec 433

Dokumenty.

Bibliografie prací O. Hostinského. Napsal Z. Nejedlý 99
„*O. H.*" Příspěvek k bojům o Wagnera u nás. Napsal Dr. Papírník 102
Básně Hostinského 110
Návrh studia filosofického v lycejních třídách gymnasijních. Napsal dr. Josef Pešek 471

Rozhledy.

A. **Po filosofických systémech.** Píše Frant. Čáda.
Jerusalem, Simon, Francé, J. H. Ziegler, M. Aayer 159, 237
Stöhr, Arrhenius, Bölsche, Portig, Keyserling 313, 399
B. **Psychologické.** Píše Frant. Krejčí.
P. J. Möbius, Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie, 1907. Dr. Richard Wahle, Über den Mechanismus des geistigen Lebens, 1906. Dr. Johannes Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. vyd. Die Seele des Menschen, 1902 . . . . 244, 320, 409, 461

Str.

C. **Ethické.** Píše Dr. Josef Kratochvíl.
1. Dnešní stav otázky mravní a příčiny jeho. 2. Soustavná díla: A. Bayet, La morale scientifique. 3. A. Fouillée, Les éléments sociologiques de la morale. 4. F. De Sarlo, L'ativita pratica e la conscienza morale. 5. L. Kadeřávek, Morálka filosofická 249, 326, 463

Literatura.

A. Domácí a přeložená.

Brož Adolf, Národní výchova (Krejčí) 481
Hostinský Ot., Umění a společnost (Čáda) 166
Hus Jan, O svatokupectví (Pešek) 415
Chalupný Eman., Úvod do sociologie (Krejčí) 163
Chlup Otakar, O ethice a pedagogice (Pešek) 331
Jevons, Počátkové logiky, přel. O. Josek (Krejčí) 169
Inteligence a náboženství (Pešek) 332
Kadeřávek, Morálka filosofická (Kratochvíl) 483
Kadeřávek, Theologie katolická předmětem univ. učení (Krejčí) 350
Kádner Ot., O životě a názorech Lockeových (Krejčí) 168
Karějev N. J., Úvod do sociologie, přel. R. Černý (J. C. Král) 416
Kelský Jean, Nová věda v obrazech (Krejčí) 415
Kříž Cyril, Úvahy esthetické (Pešek) 258
Locke, O vychování, přel. Brejcha (Krejčí) 168
Mlada Frant., J. J. Pestalozzi (Pešek) 259
Nejedlý Zdeněk, Počátky husitského zpěvu (Pešek) 330
Túma Josef, Vyučování prvouce (Čáda) 167
Velinský L., Příspěvek k otázce o myšlení (Krejčí) 256
Zába Gustav, Logika (Krejčí) 257
Zich Otokar, Několik úvah z theorie hudby (Pešek) 332

B. Cizí.

Angell J. Rowland, Psychology (Čáda) 336
Baldwin J. Mark, Dictionary of Philosophy (Čáda) 170
Bayet A., La morale scientifique (Kratochvíl) 250
Bazala dr. Albert, Povjest filozofije (Kádner) 259
Binet Alfred, L'âme et le corps (Čáda) 335
Cassirer Ernst, Das Erkenntnisproblem (Ethen, Čáda) 174
Fouillée A., Les elements sociologiques de la morale (Kratochvíl) . . 253
Fuchs Jos., Die staatliche Bedeutung der Gymnasien (Lukavský) . . . 341
Gaultier P., Le sens de l'art (Theer) 492
Geley Gust., L'être subconscient. Essai de synthèse explicative des phénomènes obscurs de psychologie normale et anormale 498
Hémon C., La philosophie de Sully Prudhomme (Čáda) 261
Kordáč, Theologie und Philosophie etc. (Krejčí) 350
Lipps G. F., Die psychischen Massmethoden (Tichý) 500
Labertonière L., Saggi di filosofia religiosa (Kratochvíl) 417
Menger Ant., Neue Sittenlehre (Tichý) 420
Moebius P. J., Die Hoffnungslosigkeit aller Psych. (Krejčí) 244
Monroe W. S., History of the Pestalozzian movement in the United States (Čáda) 491
Oesterreich Konst., Kant und die Metaphysik (Tichý) 340
Ostwald Wilh., Vorlesungen über Naturphilosophie (Klimt) 420
Pascal C., Seneca (Kratochvíl) 338

Str.
Pastore Annibale, Del nuovo spirito nella scienza (Kratochvil) 172
Paulsen Friedrich, Das deutsche Bildungswesen (Kádner) 175
Pedoth Al., Entstehung des Begriffes der ganzen Zahlen etc. (Lukavský) 177
Rehmke J., Lehrbuch der allgemeinen Psych. (Krejčí) 413
Ribot, Essai sur les passions (Tichý) 495
Ribot Th., La logique des sentiments (Tichý) 497
Roustan Marius, Les philosophes au XVIII siècle (Tichý) 334
Salto Francesco de, L'attività pratica (Kratochvil) 326
Simmel Georg, Schopenhauer und Nietzsche (Ethen) 340
Sully Prudhomme, Psychologie du libre arbitre (Čáda) 260
Thomson J. A., Herbert Spencer (J. C. Král) 171
Wahle Richard, Über den Mechanismus des geist. Lebens (Krejčí) . . . 320
Weissmann Aug., Vorträge über Descendenztheorie (Klimt) 263

Přehledy časopisné.

Archiv für gesammte Psychologie 344
Beilage zur Allg. Zeitung 425
Beiträge zur Psychologie der Aussage 511
Čechische Revue 178
Deutsche Revue 183
Deutsche Rundschau 423
Hlídka 181
Kritische Blätter für die ges. Socialwissenschaft 422
Preussische Jahrbücher 343
Rivista di scienza 512
Učitelské Noviny 180
Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane 182
Zeitschrift für Socialwissenschaft 346
Zeitschrift für Religionspsychologie 512
Živa 181

Zprávy.

Americká milionová nadace pro university 192
Bibliografie 352
Carnegiovy nadace 191
Cena Frohschamerova 191
Cena Kantovy společnosti 270
Curieová pí 192
Další poznámky k číslovce 269
Dar 356
Drtina prof. 192
Encyklika Pascendi dominici gregis 510
Hranice věku universitních profesorů 271
Kapras Jan 348
Kollár o trestu smrti 428
Kongres Volné Myšlenky 431, 509
Lidová píseň v Rakousku 186
Linnéovo jubileum 351
Nietzscheův vliv za naší doby 189
Mezinárodní běh soudní psychologie 271
Odkaz dra Cohna 279
Osmitřídní dívčí střední škola 351, 432

		Str.
[illegible]		279
[illegible]		349
[illegible]		351
[illegible]		501
[illegible]		418
[illegible]		509
[illegible]		432
[illegible]		192
[illegible]		368
[illegible]		191
[illegible]		272
[illegible]		271
[illegible]		184
[illegible]		270
[illegible]		112
[illegible]		431
[illegible]		112
[illegible]	[illegible]	432
	[illegible]	351
	[illegible]	190
	[illegible]	351
	[illegible]	190
	[illegible]	190

Str.
Pomník Rousseauovi 270
Proti fakultě theologické 349
Rousseauův Emil 351
Sexualpädagogik 511
Sociologická společnost ve Vídni 430
Spisy J Husi 509
Tilšer prof. 432
Učebná stolice pro něm. prof. v Americe 192
Ústav sociologický 268
Výměna profesorů v Hamburce 191
Výměna profesorů německých a amerických 272
Vzrůst frekvence na universitách amerických 271
Z Jednoty filosofické 184
Z Lenauových pryskyrek 270
Ze vzpomínek na Ot. Hostinského 112
Žena umělkyně 431
Ženská universita v Chicagu 112

Nekrology: Fischer Kuno 432
Gebauer Jan 351
Moebius P. J. 190
Rieger Bohuš 351
Slavík Jan 190
Vogt Theodor 190

PROFESORU D^RU.

OTAKARU HOSTINSKÉMU

K ŠEDESÁTÝM NAROZENINÁM

(2. LEDNA 1847—1907)

VĚNOVÁNO.

ZDENĚK NEJEDLÝ:

OTAKAR HOSTINSKÝ.

Chci-li podati stručný, přece však všestranný obraz práce Hostinského, kladu si tím úkol tak obtížný, že musím hned předem se omluviti, nedostojím-li mu plně. Hostinského činnost jest tak rozmanita a zasahuje tak hluboko do všech uměleckých oborů, že by bylo třeba věnovati každému z nich svou kapitolu, kde by mohl každý interessent nalézti rozbor otázek, jeho se specialně týkajících. O rozbor těchto otázek mně však jíti nemůže, protož obmezil jsem svůj úkol tím směrem, jejž určil Hostinský sám v úvodě k své stati o Jos. Durdíkovi.[1]) I o Hostinského díle platí, že jest „tak pestré, tak mnohotvárné i co do předmětů i co do způsobu podání, že na první pohled zdá se býti tříštěním vzácných sil a schopností". Není-li však toto zdání správným u Durdíka, jest tím méně na místě u Hostinského. Chci proto vytknouti zde stanovisko, „s něhož by se celek působení jeho přehlédnouti dal tak, aby obraz byl úplný a správný, vůdčí myšlenka jasná". Úplnost jeho bude ovšem jen relativní, zvláště chronologicky, neboť těšíme se zajisté ještě na řadu dalších prací Hostinského, jež náš přehled učiní jistě neúplným, ne však snad nesprávným.

Pramenem jsou mi ovšem díla Hostinského sama, jež mne vždy poutala tím více, čím dále vnikal jsem ve smysl často skromných narážek. Šlo však i o historické pozadí této činnosti. „Pamětníků oněch dnů ubývá téměř každým dnem a mladší pokolení má namnoze jen docela neurčitou, povrchní představu o tehdejších našich poměrech," žaluje Hostinský těmito i jinými slovy. Doufám však, že jsem tuto vlastní zkušenost dovedl nahraditi tím, což jest jen rozšířením zkušenosti nad úzký kruh vlastního života — historií. Náležíť tato doba právě k nejzajímavějším dobám nové české historie, psané dosud ovšem více skutkem nežli perem.

I.

Základem všech názorů Hostinského, i v otázkách nejdetailnějších, jest jeho všeobecně esthetické stanovisko, z něhož musíme i zde vyjíti. Už ve svých studentských letech (na Novoměstském gymnasiu) byl u svých spolužáků (mezi nimi byl Svatopluk Čech,

[1]) Durdíkův význam literární, Česká Mysl IV, 1.

Servác Heller a j.) znám svým interesem o umění a sice už s určitým zabarvením, pro něho karakteristickým: předně všeobecností tohoto zájmu v theorii i praxi (byl zručný kreslič i pianista), za druhé bystrostí své interpretace, často až parodistické, t. j. svou kritičností, takže už tehdy byl pokládán za budoucího kritika. Tyto dvě známky, všeobecnost a kritičnost jeho zájmu o umění, provázejí ho celým životem a určují jeho vědecký esthetický směr. Vědecká bystrost učinila ho zásadním nepřítelem všeho krasořečnictví, ať se objevuje v jakékoliv podobě. Už jeho „Slovo o krasovědě“,[2]) esthetické to kredo mladého Hostinského, začíná vtipkováním o esthetickém „schöngeisterei“, jež činí z esthetiky jen kaleidoskop duchaplností, jimž však nevadí i jakýsi dilettantismus, ano i povrchnost. Prototypem takových neplodných duchaplností v esthetické vědě jest mu pak německá esthetika idealistická se všemi svými výměry krásna, půvabna, vznešena, líbezna atd. Taková esthetika jest Hostinskému bezcenná hračka. Esthetika může míti teprve tenkráte cenu, je-li založena na empirii jakožto pramenu esthetických faktů a na indukci jakožto vědecké methodě. Bez empirie a indukce (i souvisící s tím methody srovnávací) není vůbec esthetika vědou. Proto vyhlásil Hostinský na celé čáře boj idealistické esthetice.

Z toho plynou základní methodické principy Hostinského esthetiky. Předně úkol její jest ryze vědecký, bez ohledu na idealistickou duchaplnost, avšak též bez ohledu na praktické umění. Krásno jest zjev tak důležitý, že zasluhuje samo o sobě vědeckého prozkoumání beze všech postranních intencí. Tvrdí-li umělci, že esthetika naproti plodnému umění jest neplodná, nerozeznávají vědu od umění. Žádati však na vědě umělecké výsledky jest podle Hostinského totéž, jako pohrdati jabloní, že na ní nerostou hrušky. Proto esthetika nesmí se nikdy státi „sbírkou receptů na dělání bezúhonných uměleckých děl“ ani na „dělání znalců“, nýbrž musí míti své vlastní vědecké interesy. Podobně však musí svou samostatnost jakožto přední známku vědeckosti zachovati i ve svém poměru k jiným vědám, zvláště k theoretické filosofii, k metafysice. Podlehnutí esthetiky metafysice jest hlavní zlo v dějinách esthetiky po Kantovi, jímž si nejlépe vysvětlíme, proč esthetika, ač už více než sto let stará věda, sotva odrostla plenkám a „chystá se právě choditi do školy a učiti se pilně u věd přírodních“, z nichž mnohé, ač jsou daleko mladšího data, došly už nepoměrně dále

[2]) Lumír 1876 a v Šesti rozpravách 1877.

než esthetika. Tak se však děje každé vědě, která nestojí na „vlastních nohách“, nýbrž jest hříčkou uprostřed nejrozmanitějších zájmů cizorodých.

Representuje-li idealistická esthetika toto ponížení esthetiky, zotročení jí interesy metafysickými, znamená Herbart emancipaci esthetiky. Herbartův požadavek „samosprávy esthetiky“ sám sebou už vedl Hostinského k Herbartovi. Na universitě byl Hostinský znám jako přední žák Vil. Volkmanna, známého to u nás Herbatovce a přítele Dastichova, který pěstoval zvláště Herbartovskou psychologii, též však esthetiku. Jím asi přiveden byl Hostinský k Herbartovi (Volkmann vynikal i poutavostí a formální dokonalostí svých přednášek). Odtud kladen Hostinský pravidelně mezi „Herbartovce“, ač ne zcela právem. Mluvíme-li o Hostinského Herbartismu, nesmíme zapomenouti, že Hostinský byl a jest při tom odpůrce Herbartovské theoretické filosofie, zvláště i jeho psychologie, že jeho Herbartismus obmezen jest na úzké pole esthetiky, kterou Herbart — nenapsal. Jest to neobyčejný smysl Hostinského pro historickou spravedlnost, úzkostlivě se chránící, přisvojiti si zásluhu o něco, čeho zárodek kdesi před tím se objevil. Herbart byl Hostinskému východiskem, z něhož však Hostinský došel k důsledkům, o nichž se Herbartovi ani nezdálo. Hostinský však tyto své novoty klade za důsledek zásad Herbartových — ne zcela neprávem — a proto roku 1891 vydává sám ne svou propracovanou esthetiku, nýbrž — „Herbarts Aesthetik“.[3]) A přece v tomto díle jest daleko více práce Hostinského než Herbarta samého.

Herbart lákal Hostinského uvedenou už svou snahou po emancipaci esthetiky z područí idealistické esthetiky i po konkretnějším základě. My, kteří jsme vyrostli už ve zcela jiném ovzduší, těžko jen chápeme tento boj proti stanovisku, dnes už tak svrchovaně „překonanému“. Kolem roku 1870 stal se však Herbart paladiem těchto snah, jinde i u nás, a to tím více, že i jeho esthetické principy směřovaly opravdu k principům moderní vědy. Hostinský ne neprávem praví o jeho esthetice, že v ní vane „svěží duch moderní vědy“, neboť staví esthetiku na podklad empirický a pracuje s indukcí. To chytilo i Hostinského tak, že přijal tento základ, principie Herbartovy esthetiky, za své, poněvadž právě její empiričnost umožňovala mu jíti dále vlastní cestou. V té věci nemohl a nemůže dosavad žádný esthetický systém konkurovat s Herbar-

[3]) Herbarts Aesthetik in ihren grundlegenden Teilen quellenmässig dargestellt und erläutert, Hamburg und Leipzig 1891.

tovou esthetikou, ovšem s tou, jíž Hostinský v citovaném spise očistil od nesprávností Herbartovy vlastní školy, již Hostinský podrobil přísné kritice. Jde tu zejména o dvojí princip: 1. Esthetika založena jest na esthetickém soudu, jenž jest evidentní (nepotřebuje důkazů) a singulární (platí jen pro určitý, daný případ), proto abstrakce není nikdy krásna, nýbrž soud vždy jest podmíněn konkretním zjevem, tedy empirií. 2. Esthetický soud pronáší se jen o poměru či vztahu představ, neboť jednoduchá představa jest pouhé theoretické poznání, k němuž musí přistoupiti nějaké x, to plus, které činí s představou poměr, jejž pak soudím, je-li krásný čili nic. Tento princip vztahové čili formalistické esthetiky jest anglického původu a Hutcheson oživil jím esthetiku 18. století stejně jako jiní angličtí filosofové působili na omládnutí německé i francouzské filosofie. Hutchesonův princip přejal Diderot (vztahy nazývá „rapports") a po něm Herbart, jenž celý system propracoval, ač názvem „forma" pro stav představ („verhältniss") začíná tu nedorozumění, jež vyčítá formalistické esthetice jednostranný kult „formy" ve smyslu uměleckém, kdežto jest jí na příklad realistická věrnost líčení v Germinalu také vztahem čili „formou" mezi líčením a skutečností (pravdivost), jež se předkládá esthetickému soudu. Hostinský jest též formalista a sice vychází z Herbarta, dospívá však i zde k novým závěrům právě svou zvýšenou snahou po empirii a indukci, po přiblížení se k principiím moderní vědy.

Hostinský především opřel vztahovou esthetiku novými svými důkazy, vzatými z umělecké praxe, na př.: Beethovenova sonata a obyčejná polka mají tytéž tóny, různí se však vzájemným poměrem těchto tónů k sobě. Per analogiam pak mohu souditi, že líbí-li se mi umělecké dílo svou složeností, svými vztahy částí, že se mně týmž způsobem líbí i esthetický prvek, t. j. pouhý poměr, jednoduchý, poměr o sobě, nejen v uměleckém díle. Tento prvek musí se státi východiskem esthetiky, jež proto v methodě nejen připouští, nýbrž nutně žádá indukci. V hudbě indukuju takto: prima jest konsonance, terce jest konsonance, kvinta jest konsonance atd., z toho potom mohu přijíti k poznání, že konsonance se mi líbí atd. Tato možnost indukce (postup od nejjednoduššího a daného k složitému a odvozenému) byla pro tehdejší esthetiku přímým zjevením a nemohla se jí mimo formalistickou esthetiku pochlubiti žádná jiná esthetická soustava. Tím více lákala Hostinského, podle něhož závisí zdar esthetiky „jediné od oné methody, která přírodní vědy dovedla na nynější stupeň dokonalosti, totiž od rozumné indukce". Jsme v době, kdy přírodní vědy přímo ohromovaly duchové vědy

svými rychlými pokroky a kdy se objevuje v těchto vědách i vlastní methoda přírodních věd, experiment. V esthetiku uvedl jej Fechner, Hostinský pak interessuje se o experiment už r. 1876, kdy jej hájí, že se jím umění „nesnižuje" na úroveň pouhé smyslnosti. Při svých universitních přednáškách pracoval Hostinský i o zdokonalení experimentu a modifikuje velmi důkladně methodu Fechnerovu.[4]) Dnes ovšem díváme se na experiment v duchových vědách daleko střízlivěji než v době ještě nedávné a není pochyby, že psychologický experiment Wundta a jeho školy jest dnes už překonané stanovisko. Nelze však upříti, že v esthetice má experiment daleko pevnější půdu než v psychologii, neboť dotýká se často zjevů přímo fysikálních (akustiky, optiky). Hostinský pak s velkou opatrností doplňuje vlastní experiment, k němuž přidává t. zv. methodu změny, zejména faktickými experimenty historickými (hromadné soudy = vkus) i uměleckými (zprávy o tvoření uměleckých děl). I při tom však akcentuje, že vždy nejbezpečnějším vodítkem jest badateli jeho vlastní soud, jejž žádný experiment nenahradí.

Měla-li „rozumná indukce" státi se základem moderní esthetiky formalistické, bylo nutno udržeti naprosto její vlastní empirický ráz. Idealistické esthetice šlo pravidelně o dokonalou jednotu krásna pro všechny obory, proto neostýchala se činiti jednomu oboru násilí, aby odpovídal svou úpravou oboru druhému. To však znamená konec empirie. Jako musí býti esthetika úplně samostatnou, má-li prospívati, tak musí i její jednotlivé obory zachovati svou autonomii, nesmí se podříditi nějaké šabloně, odjinud převzaté. I v každém oboru umění nutno se obmeziti na to, co jest empiricky dáno. Krásno (soud o krásnu) není nikdy abstraktní, nedotýká se abstrakce. Není pravda, že konsonance jest krásná, poněvadž nikdy neslyšíme konsonanci, nýbrž primu, terci, kvintu, proto soudíme krásu těchto intervallů a ne „konsonance". Jen tímto způsobem uchováme esthetice její nutnou empiričnost, konkrétnost. Hostinský pak chrání s celou váhou tento „konkrétní formalismus" (t. j. krásno konkretních, singulárních vztahů) proti Herbartově škole, jež vlivem idealistické esthetiky zabředla zase v abstrakci. Zimmermann a jeho škola (též Durdík) přijali totiž známou pětici praktických idei Herbartových i pro esthetiku a vyspekulovali k nim ekvivalenty zcela po způsobu idealistické esthetiky. Proti tomu vystoupil Hostinský [5])

[4]) O esthetice experimentální, Česká Mysl I, 1900.

[5]) O významu praktických idei Herbartových pro všeobecnou esthetiku, Zprávy o zas. Kr. Č. Spol. Nauk 1881. Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik, Prag 1883.

a ukázal, že jest to těžký hřích proti duchu Herbartovy esthetiky. I pokládáme-li ethiku za část esthetiky a uznáme-li onu pětici ideí za prvky ethiky, nemůžeme je přenésti do jiných esthetických oborů, nechceme-li se tím prohřešiti proti konkrétnosti esthetických soudů. „Abstraktní formalismus" Herbartovy školy není už Hostinskému moderní esthetikou jako mu jest „konkrétní formalismus" Herbarta samého. Kvinta jest esthetický element, ale jen pro hudbu, ne pro jiný obor krásna. Tak do důsledku hájí Hostinský pevný, empirický základ své esthetiky.

Prvním úkolem konkrétní esthetiky formalistické jest tedy podle názoru Hostinského hledati prvky, jak nám je empirie podává, nejjednodušší poměry krásna, a sice v každém oboru zcela neodvisle, bez ohledu na druhý obor. Už z toho ovšem plyne, že moderní esthetik nebude se dnes zdržovati vymýšlením theorií o podstatě krásna, nýbrž obrátí se přímo od abstrakce ke konkrétním zjevům krásna, tedy především k jednotlivým uměním: z vlastní esthetiky stává se tím theorie jednotlivých umění.[6]) Zde musíme hledati prvky a sestavovati je v celek, jenž ve své úplnosti bude teprve pravou esthetikou, založenou na konkrétních, empirických faktech. Proto celá činnost Hostinského nese se směrem určitých uměleckých otázek, hledáním prvků a základů každého umění zvláště. Žádá analysu jednotlivých uměleckých děl, jíž se dojde k prvkům, a zavrhuje pro esthetiku analysu esthetických nebo uměleckých soudů, jež už nejsou pravým esthetickým faktem, nýbrž východiskem, jehož rozbor náleží psychologii, ne esthetice. Při tom však jsou mu (jako Herbartovi) umělecká díla právě jenom materiálem, jenom příklady k esthetické analysi, ne snad vzorem, mimo nějž by nemohlo býti jiných prvků. Proto také sahá k experimentu, aby neúplnou řadu prvků, jak ji poskytují dějiny umění, doplnil konkrétním faktem experimentálním. Ovšem k tomu všemu jest třeba odborného vzdělání uměleckého, má-li takový rozbor spočívati na pevných základech a ne zase na pouhé spekulaci. Toto přilnutí esthetiky k umění a jeho vlastním otázkám jest nový a důležitý rys v esthetické práci Hostinského.

V umění však působí celá řada činitelů i mimoesthetických, jichž si nutno všimnouti, abychom poznali, v čem tyto činitele třeba odlišovati od prvků esthetických nebo jaký mají význam i pro soudy

[6]) Zajímavý jest tu poměr Hostinského k Durdíkovi: tohoto Všeobecná esthetika měla býti první částí velké sbírky, kam měl Hostinský napsati esthetiku hudby a Tyrš esthetiku výtvarného umění. Hostinskému tu připadla tedy úloha speciálního esthetika.

esthetické. Nejvíce tu pak padají na váhu moderní přírodní vědy, jež vysvětlily nám celou řadu záhad, ačkoliv si esthetika těchto věd skoro nevšímala. V tom pak vidí Hostinský osudnou chybu esthetiky, neboť nám Helmholtzovy objevy ve fysiologické optice a akustice poví neskonale více než všechny výměry „půvabného, jemného, naivního, roztomilého, velebně krásného, sentimentálního, velkého, ušlechtilého, nádherného, pathetického, obdivuhodného, strašného, děsného, vznešeného, smutného, tragického, veselého, jarého, směšného a komického“, jak se objevují v idealistické esthetice. Nejvíce láká Hostinského fysika ve spojení s fysiologií, v čemž měl na něho Helmholtz veliký vliv. Jak lze užiti fysiologických výzkumů k esthetice na př. hudby, ukazuje nejlépe Hostinského spis „Die Lehre von den musikalischen Klängen“ (1879), kde Hostinský položil základ k harmonické vědě moderní hudby, vymaniv harmonické principy z ovzduší cechovních předpisů staré „harmonielehre“ a postaviv je na fysiologický základ, uvolňující harmonické tvoření do nejzazších hranic. Zejména pak zasadil tu smrtící ránu Oettingenovu dualismu, ukázav akustickou nerovnocennost tonicity a phonicity, takže odtud tento dualismus zmizel skoro úplně z novějších harmonických spisů.[7]) Tím pak zároveň podal poučný příklad, jak si představuje a k jakým výsledkům dovede dovésti rozbor uměleckých prvků na konkrétním a uměleckém podkladě.

Z jiných přírodních věd zajímala Hostinského v letech 70tých zvláště biologie, totiž darwinismus, jehož principů užil ve své rozpravě „Darwin a drama“.[8]) Tehdy zdálo se ovšem ještě rouháním, uvésti umění v souvislost s Darwinem, a Hostinský uznal proto za dobré, hájiti tu své stanovisko: darwinismus znamená převrat v světovém názoru, proto se mu nevyhne také umění, zvláště básnictví a z něho zase především drama. Applikuje tu přirozený výběr a boj o život na dramatickou literaturu, ukazuje, jak drama jest pouhou episodou „boje proti všem“ atd. Tak buduje Hostinský tuto kapitolu (o látce) z theorie dramatu „na skalopevném základě přírodní vědy“.

Z duchových věd Hostinský nejvíce si ovšem všímá psychologie jakožto pomocné vědy pro esthetiku nejdůležitější, takže celá řada otázek, zdánlivě esthetických, náleží v psychologii. V uměleckém tvoření platí celá řada psychologických zákonů, jež mají vliv i na výtvory umělecké (na př. možnost vnímání), nejsou však

[7]) Srovnej k tomu Hostinského článek: Nové dráhy vědecké nauky o harmonii, Dalibor 1887.

[8]) Lumír 1872 a v Šesti rozpravách 1877.

esthetickými prvky, nýbrž zákony psychologickými, jež nám vysvětlí přirozenost, ne ještě krásu uměleckého díla. Otázka uměleckého tvoření náleží vůbec celá do psychologie, neboť esthetika má co činiti jen s hotovými uměleckými díly. Proto také dobrá esthetika není myslitelna bez dobré psychologie, jež jí v mnohých otázkách jest základem. Někdy pak psychologie zasahá přímo do problémů esthetických; na př. otázka konsonance a dissonance právě zásluhou Hostinského stala se dnes otázkou psychologickou, ježto týž akustický i fysiologický poměr dvou tonů může činiti jednou dojem konsonance, podruhé dissonance. Zde nás tedy akustika a fysiologie opouští a přenechává slovo psychologii.

Při tom však Hostinský v důsledku svého názoru nemůže nevarovati před stotožněním psychologie s esthetikou, ježto by se tu opakovalo ponížení esthetiky, jen jinému, třebas lepšímu pánu. Psychologie nám musí vysvětliti všechna „proč", ale esthetice zbývá teprve vlastní práce tam, kde začíná „že". Esthetiku jakožto vědu esthetického soudu (praktickou) nikdy nenahradí psychologie, věda theoretického výkladu. Proto nedbáním hranic obou věd mohlo by se esthetice ublížiti, nehledě k uměleckému dilettantismu, který by touto cestou snadno mohl v esthetiku vniknouti.[9]) Obě vědy mají přesnou hranici mezi sebou právě v esthetickém soudu, kde psychologie končí a esthetika začíná.

Konečně nám pomohou při hledání prvků i dějiny umění, kdež uloženo jest pro esthetiku velmi mnoho materiálu. Ovšem nesmíme se dívati na tyto dějiny s nějakého apriorního stanoviska, jež vede k esthetickým dogmatům (zvláště v otázkách antického umění, kde jsme podle Sempera „řečtější" než Řekové sami), právě tak jako by vedlo k velmi falešnému empirismu, kdybychom chtěli bráti soudy o prvcích krásna za známá, daná fakta. Proto více nežli vlastní dějiny poučí nás tu zvláště dvě otázky: 1. původ umění a jeho počátky, tedy praehistorie, kde nalezneme prvky umění ještě čisté, nesloučené v celky, prvky o sobě, tedy naturální esthetické prvky. Ovšem zde nás vlastní historie opouští, avšak dá se aspoň poněkud nahraditi těmi zjevy, kde též nalezneme tyto prvky ještě v primitivním stadiu rozvoje: u divokých národů a u dětí. Ethno-

[9]) Srv. Hostinského referát o Lippsovi (Das Wesen der musikalischen Harmonie und Disharmonie 1885) ve Viertelj. f. Musikwiss. II, 1887. Lipps tu nejenom zastává zcela překonaný názor na podstatu konsonance a dissonance, nýbrž činí to způsobem, pro odborného hudebníka prostě nemožným (už název jest konfuse; hudební harmonie = konsonance, disharmonie = dissonance; o vlastní „hud. harmonii" Lipps tu vůbec nemluví).

grafie a psychologie doplňují tu naše vědomosti. 2. filosofie dějin umění, jež nás povznáší nad zaujatost určité mody a doby a podává nám esthetický materiál, očištěný od vlivu místa i času. S jakou zálibou a s jakým výsledkem pracoval Hostinský v těchto dvou otázkách, jest známo i nejpovrchnějšímu čtenáři jeho spisů. Zde nám stačí toto vytknutí významu obou otázek pro vlastní princip Hostinského esthetiky.

Z toho, co bylo dosud řečeno o Hostinského esthetice, patrna jest zejména jedna její stránka, jíž se samostatně odlišuje nejen od idealistické esthetiky, nýbrž i od Herbarta: klade největší váhu na theorii umění jakožto na základ vědecké práce esthetické, od níž závisí zdatnost všeobecné esthetiky. Tím ovšem pojem esthetiky byl značně modifikován, ano otázky esthetiky starého slohu z této nové esthetiky skoro úplně zmizely. Nejde tu tedy jen o změnu methody a směru, nýbrž o nové vyměření pojmu esthetiky. Idealistický esthetik musil viděti v této empirické esthetice něco zcela jiného, snad i úplnou negaci esthetiky, se svého stanoviska snad ne docela neprávem. Hostinský změnil tu esthetiku vlastně v summu theorií všech umění. Hájí sice samostatnost všeobecné esthetiky proti theorii umění, avšak znalost všech umění, a sice odborná, jest nutný předpoklad zdaru i na této půdě. Hostinský jest ovšem takový, ve své všestrannosti vzorný znalec umění, jenž nám může býti ideálem, k němuž by se měl každý pěstitel esthetiky všemožně přiblížiti, i dokladem, kam až lze v odborné znalosti všech umění dojíti. Avšak při tom jest Hostinský v této věci zjevem tak vzácným, že těžko bychom mohli jeho výjimečný zjev učiniti nevyhnutelnou normou pro pěstování esthetiky vůbec. Dělení práce jest zde nutno a cestu k ní ukázal zase Hostinský svými speciálními pracemi z oboru všech umění.

Tím ovšem nechci tvrditi, že vysoké stanovisko Hostinského nelze udržeti. Naopak, nic mu nedává tak skvělé zadostučinění jako dějiny esthetiky posledních asi patnácti let. Předně zmizela se světa skoro úplně stará idealistická esthetika, a sice nejenom její methoda, nýbrž i její problémy (na př. klassifikace krásna, metafysický smysl krásna atd.), místo ní pak ovládla esthetiku úplně odborná monografická práce jednotlivých uměleckých oborů, jež činí velmi rychlé pokroky a prohlubuje každodenně naše vědecké znalosti o uměleckých otázkách. Mezi těmito monografiemi stojí v první řadě i práce Hostinského, v nichž nalezneme i hlavní jádro jeho vědecké originality.

Za to vlastní všeobecná esthetika nepostupuje dnes tak rychle, jak bychom čekali, a sice z příčin už vyložených: nemožnosti staršího postupu pro jeho fantastičnost i nesnadnosti empirického postupu pro ohromnost látky a práce, jež nutně žádá předem monografické zpracování.

Jako však theorie umění přináší stále nový a nový materiál k budoucí soustavné esthetice, tak připravuje půdu k ní i dnešní psychologie, jež vykonala v poslední době velmi mnoho práce v oboru, týkajícím se právě esthetiky. Nesmíme však zapomenouti, že velká většina děl, jež vyšla v poslední době pod názvem „Aesthetik", náleží vlastně psychologii a ne esthetice, aspoň ne esthetice ve smyslu Hostinského. Vyložil jsem nahoře, že celé partie uměleckého tvoření i vnímání náležejí do psychologie, takže touto literaturou (Lipps, Gross, Witasek atd.) vyplňuje sice psychologie důležitou mezeru svých vlastních problémů a tím velmi napomáhá i při práci esthetické, esthetiku samu však nevytvořuje ani nenahražuje: zkrátka řečeno, tyto „esthetiky" slují tak jen v nevlastním smyslu a mají pro vlastní esthetiku asi podobný význam jako akustika pro esthetiku hudby. Proto pěstují tuto „esthetiku" psychologové, často s velmi nedostatečnou uměleckou kvalifikací, kdežto pro vlastního esthetika znamenalo by to opustiti vlastní vědu a pouštěti se do neznámých končin cizí vědy. Proto třebas tento čilý ruch psychologie v otázkách uměleckých přináší i esthetice mnoho dobrého, ano životní podmínku zdárného vývoje, přece „psychologická esthetika" nenahradí nikdy vlastní, chceme-li říci „uměleckou esthetiku", jež má zcela jiný účel i zcela jiné otázky. S toho hlediska musíme se dívati i na poměr Hostinského k této tak zv. psychologické esthetice, jíž si Hostinský velmi váží jakožto partie psychologie, v níž však nevidí ještě esthetiku samu.

Tyto dva principy: naprostá samostatnost esthetiky a její empiričnost jakožto vědy o konkrétním umění — toť krásná bilance Hostinského ve všeobecné esthetice.

II.

Obrátil-li se Hostinský k vlastní theorii umění, musil si v důsledku svého principu o samosprávnosti každého umění roztříditi všechna umění, aby tím zároveň obdržel jich vzájemné hranice. Zamítá ovšem starší, často nejapné pokusy o klassifikaci umění,[1])

[1]) O klassifikaci uměn, Athenaeum 1890 a v Čtyrech rozpravách 1894. Základní schéma už v Hostinského článku Umění v Riegrově Naučném Slovníku 1869.

jež zvláště v idealistické esthetice se stala bezcennou hříčkou ustavičného dělení třemi. Podle známých nám už principů neklassifikuje Hostinský druhy krásna, neboť to jest materiál zcela libovolný, nýbrž umělecká díla sama, a sice ve vlastním slova smyslu umělecká, empiricky daná díla. Pravým uměleckým dílem jest mu „artefakt" (ne pouhá kosmetika jako na př. zahradnictví, ježto člověk okrašluje si všechno; podle Herbarta „naše esthetiky obsahují všechno na světě, ba i původ světa"), a sice artefakt dokonaný, hotový, proto výkonné umění[2]) jest mu nerozlučitelnou součástkou hudby, ano jejím dovršením, ježto teprve provedením stává se skladba uměleckým dílem hudebním, určeným pro sluch, a virtuos tedy pokračuje v tvorbě skladatelově, dávaje skladbě definitivní úpravu jejích detailů. Takto daná umělecká díla třídí se pak sama v umění prostorová, časová a v umění hnutí v prostoru, dále pak buď v předmětná nebo bezpředmětná. Těmito dvěma dělidly dostává Hostinský stupnici: I. umění výtvarná (prostorová): 1. malířství (předmětné, o 2 dimensích), 2. sochařství (taktéž, o 3 dimensích), 3. architektura a 4. plošná ornamentika (obě bezpředmětné). II. hnutí v prostoru: 1. mimika (předmětné) a 2. tanec (bezpředmětné). III. časové umění: 1. hudba (bezpředmětné), 2. poesie (předmětné).

Touto klasifikací karakterisováno zároveň už každé umění právě svou typickou stránkou, z níž potom vychází Hostinský dále. Jak u něho formalistická esthetika jest východiskem, přes nějž vyrůstá dále všude, kde se dostane do detailní práce, ukazují nejlépe jeho studie o podstatě hudby a vyvozené z toho důsledky. Jaké jest specifikum hudebního krásna?[3]) Po celé 19. století ukazováno bylo na hudbu jakožto zvláštní typ umění, jež není napodobením skutečnosti, nýbrž žije vlastním životem. Tento esthetický karakter hudby nadchl Schopenhauera k známé jeho metafysice hudby, jež působila na přecenění hudby u Wagnera, Nietzsche a j. Formalistická esthetika nalezla však právě v této bezpředmětnosti hudby hlavní důvod pro sebe a proto také jí byl tento znak hudby nejlépe propracován. Známý Ed. Hanslick, též ze školy Herbartovy, podal ve svém spise „Das Musikalisch-Schöne" detailní rozbor otázky, ukázav, že hudba žádného myšlenkového obsahu nemá. Hostinský ovšem akceptoval toto stanovisko, prohloubiv je ve svém spise „Das Musi-

[2]) O umění výkonném, Dalibor 1875. Srv. k tomu Fotografie a malířství, Pražská Lidová Revue I, 1905 (malířská reprodukce opakem hudební produkce).

[3]) V článku: Co jest malebné? (Lumír 1878) hledá Hostinský specifikum malířství čili malebno v zužitkování plastiky barvy a světla pro plastiku tvarů a myšlenek.

kalisch-Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Aesthetik" (1877) a postupuje z něho dále. Hostinský ukazuje i z historických dokladů, že nelze se ani z daleka domysliti poetického „obsahu" skladby, nemáme-li jej slovy přesně vyjádřený.[4]) Ani city a nálady nejsou předmětem hudby, neboť hudba tyto city přímo budí a nemaluje, v čemž právě spočívá její síla. Její moc jest tedy jen a jen hudební, její krásno jen a jen v hudebních útvarech samých. Až potud jde Hostinský s Hanslickem a Herbartovou školou, jejíž názor v té věci platí však dnes už skoro všeobecně.

Pravý význam tohoto zdánlivě jen ryze esthetického a theoretického stanoviska pochopíme, postavíme-li je do ideových proudů a bojů o moderní hudbu 19. století. Jako všechno umění, tak i hudba směřuje v 19. století k jakémusi uměleckému titanismu na jedné a k psychologickému, reflexivnímu prohloubení na druhé straně. Beethoven sám, první moderní skladatel, ve svém vrcholném díle propuká v nejnadšenější výron svého umění pomocí — básníkova slova: Freude! Hudba cítí se ve „filosofickém" století opuštěnou, pouhou „hříčkou tonů", jak Smetana nazýval absolutní hudbu, proto touží výše, po projadřování i myšlenkového bohatství. Ne-li hudba, tedy hudebníci stávají se básníky, filosofy, kteří nechtí „klinkati prázdné tony", nýbrž mluviti a zjevovati bolesti i snahy své doby. Snaha po emancipaci hudby z pout „daremného uší lektání" (po husitsku řečeno) karakterisuje pokrokovou hudbu 19. století od Beethovena přes Berlioze, Liszta, Wagnera a Smetanu až k R. Straussovi. Do tohoto zápasu „prázdné" (absolutní) a „myšlenkové" (programní) hudby přichází formalistická esthetika s tvrzením, a sice správným, že hudba nemá obsahu myšlenkového, poetického.

S tohoto esthetického stanoviska vedena byla Herbartova škola k oposici proti reformě moderní hudby a její stoupenci stali se hlavními vůdci reakce v otázkách hudebních. V čele všech hudebních zpátečníků 19. století stojí právě Hanslick, jenž učinil spolu s Brahmsem z Vídně baštu reakce a sice nejzatvrzelejší, takže teprve kolem r. 1890 byla dobyta a rozbořena vpádem moderního umění (též Smetany). U nás pak v bojích o Smetanu zaujal totéž stanovisko Durdík, vlastní stoupenec Herbartovy školy, jenž podlehl zejména kouzlu Zimmermannovy osobnosti a šel za ním i do tábora nejvlastnější reakce, pustiv se i do ostré polemiky proti moderní hudbě v cizině i u nás, a stal se tím hlavní autoritou našich odpůrců Sme-

[4]) Jak se vykládají skladby instrumentální, Dalibor 1874 (v Beethovenově appassionatě viděl Griepenkerl Leara, Naumann sv. Jiří, G. Max obraz krucifixu atd.).

tanových vedle Hanslicka. U Herbartovy školy přistupuje k tomu Zimmermannův pojem „klasického“ (dokonalého) a „romantického“ (nedokonalého) krásna, kteréžto rozdělení, zcela abstraktní, ano vzaté z idealistické esthetiky, konservativnost celé školy tím více zvýšilo, neboť jí všechny umělecké pokroky byly zbytečnými, když v klasickém krásnu (tam Durdíkovi patřil ještě Byron) byla krása dokonale vyjádřena.

Že Hostinský se školou Herbartovou v těchto otázkách jíti nemohl, pochopí každý, kdo zná zásadní jeho pokrokovost, tím více pak v této otázce, jež se zároveň týkala otázky Smetanovské. V té nebylo u Hostinského ani nejmenšího rozpaku pro nebo contra a nepochybuji, že by byl Hostinský viděl v tomto důsledku formalistické esthetiky pádný důvod proti ní a že by ji byl rázem zavrhl, kdyby důsledky ty plynuly opravdu z formalismu samého. Axiom historického vývoje a pokroku v umění jest Hostinskému tak neochvějný, že klade do své všeobecné esthetiky i pravidlo: zásada, která vyhovuje jen jednomu směru neb modě, nenáleží do esthetiky jakožto vědy. Empirická, ryze vědecká esthetika musí se hoditi stejně na umění antické jako středověké a moderní i to, jež přijde snad po nás. U Hostinského není žádného konce vývoje, proto všechno nové má své právo života. Tím více ovšem zjev tak mohutný jako jest moderní hudba 19. století, jejíž rozmach připomíná nejslavnější periody v dějinách umění vůbec. Hostinskému tedy pokrok umění byl a jest a priori nutný.

Hostinský tedy ptá se nejprve: vede vlastní (ne abstraktní) formalismus k důsledkům, jež činí Hanslick a Durdík? a dochází k výsledku právě opáčnému. Hudba nemá myšlenkový obsah, nemá žádnou logiku, nemůže ani vyjádřiti primitivní ano a ne, a přece dochází k silnému dojmu i myšlenkovému, a to nejen poetickému — ve zpěvu. Empirik Hostinský ptá se tedy: jaký jest rozdíl mezi zpěvem a tou hudbou, jež nemá myšlenkového obsahu? a dochází k výsledku, jenž náleží k nejdůležitějším vědeckým činům Hostinského: co praví Hanslick o nepředmětnosti hudby, platí o hudbě jakožto hudbě, tedy, pokud jde o ucelené umělecké dílo, jen o absolutní instrumentální hudbě. Zpěv však má obsah, často velmi hluboký, myšlenkový, jenž ovšem neplyne z hudby, nýbrž z básnického textu. Zpěv jest spojením dvou umění a proto nesmí se posuzovati jen se stanoviska jednoho umění, nýbrž theorie umění musí se zabývati novou otázkou o poměru poesie a hudby. Tuto otázku pak probral Hostinský tak důkladně, jako snad žádnou jinou partii theorie umění, a podal tím právě vlastní esthetiku moderního umění hudeb-

ního, t. j. těch uměleckých ideálů, jež vedly největší skladatele celého 19. století.

Předně zamítá předsudek o neslučitelnosti obou krásen, poetického a hudebního. Každá nepatrná písnička nám empiricky dokazuje nejenom možnost, nýbrž i přirozenost tohoto spojení. Jiný předsudek, plynoucí zvláště z historických důvodů, obmezuje toto spojení obou umění jen na zpěv, ač dějiny umění právě dokazují, že zde musíme počítati se všemi třemi možnostmi tohoto spojení: 1. programní hudba[5]) též není jen hudba, nýbrž jest to už spojení hudby s poesií. Programní hudba, která chce napodobiti zevnější svět neb básnickou myšlenku, jest na scestí (na př. tak zv. „illustrační" symfonická báseň), neboť skladatel vše jen tvoří, nic nenapodobuje, proto program (básnická myšlenka) jest mu jen podnětem tvoření, krása hotové skladby jest zase ryze hudební. V programní hudbě myšlenkové bohatství osvěžuje skladatele a tím i hudbu, aniž by této něco ubíralo, ježto jí básnictví vůbec nic ubrati nemůže. Proto jest programní hudba rovnocenna zpěvu. Příklad Smetanův, který po celý svůj život nenapsal ani jedné noty bez programu, jest Hostinskému ovšem nejlepším historickým dokladem k jeho tvrzení. 2. melodram[6]) jest další stupeň spojení obou umění, v němž program slyšitelně zaznívá, jest to hudba s mluveným programem, proto estheticky zase jiným sloučením poesie a hudby rovnocenný, třebas v praxi mu nepřipadá ten rozsáhlý obor, jako zvláště zpěvu. I zde však mluví historie: od antické tragedie udržuje se melodram až po naše dny, prožívá všechny fáse hudebního vývoje od primitivních začátků až k modernímu stanovisku dramatické hudby (Fibich); toto účastenství pak v celých dějinách hudby jest Hostinskému nejlepším svědectvím jeho síly a oprávněnosti, neboť pouhá hříčka neb experiment mizí s modou doby. Vedle toho pak probral Hostinský i technické problemy melodramatu, odstraňuje zejména předsudky, abstrahované ze špatného melodramatu. 3. zpěv jest ovšem nejdůležitější spojení poesie a hudby a jeho obor jest nejrozsáhlejší, od skromné lidové písně až — k hudebnímu dramatu.

Osvědčilo-li se stanovisko Hostinského k slučování umění při všech oborech nedramatické hudby a umožnilo-li mu uplatniti své všeobecně esthetické stanovisko i v otázkách nejmodernější hudby a sice směrem pokrokovým, bylo třeba domysliti do důsledku i otázku hudebního dramatu čili zpěvohry. Tuto otázku pro-

[5]) O hudbě programní, Dalibor 1873.
[6]) O melodramatu, Lumír 1885. — Jiří Benda o recitativu, Dalibor 1880.

bírá Hostinský v celém jejím rozsahu. Vychází z mluveného dramatu[1]) a konstatuje, že drama není třetí součástkou poesie vedle lyriky a epiky, jak tvrdí idealistická esthetika, potřebující k thesi a antithesi nějakou synthesi, nýbrž sloučení dvou umění: poesie a scéniky (mimiky i dekoračního umění), ve zpěvohře pak k tomu přistupuje třetí umění, hudba. Tato tři umění mohou se pak rozmanitě slučovati a tím nám vysvětlují rozmanitost uměleckých útvarů: trojí spojení poesie s hudbou už známe, poesie se scénikou tvoří mluvené drama, scénika s hudbou pantomimu, všechna tři dohromady zpěvohru. I v této specielní otázce zpěvohry staví se Hostinský na opačné stanovisko než Hanslick a Herbartova škola (Durdík), zastávající starou „operu«, s jednostrannou převahou hudby (podle Hanslicka jest opera napřed hudba, potom drama). Proti tomu ovšem ohražuje se Hostinský právě se svého vědeckého stanoviska co nejostřeji: je-li zpěvohra spojením tří umění, pak nemá žádné umění právo tlačiti druhé umění v podruží a není tedy příčina, proč by právě hudba měla se tu vyhýčkati na prvé místo, jako to vidíme v úpadkové „opeře", ježto by stejným právem se hlásila o své právo i scénika, jejíž nadvládou vzniká balet.

Slučování umění vyžaduje jednotu všech umění, již nesmí žádné z nich ze sobeckých zájmů porušiti, nemá-li vzniknouti esthetické i umělecké monstrum. Hanslick tvrdí, že zpěvohra, kde hudba jest jen prostředkem, jest „musikalisches unding", což Hostinský obrací: zpěvohra, v níž hudba jednostranně převládá, jest „dramatisches unding". Chceme-li však vyhnouti se takovému „undingu" a vytvořiti pravé umělecké dílo, musíme se postaviti na stanovisko rovnoprávnosti všech umění. Ovšem nejde tu o mathematickou rovnoprávnost, nýbrž o to, aby každé umění provedlo na tomto díle to, co umí nejlépe a co odpovídá jeho povaze. Třeba tedy, aby si tu všechna umění vytvořila nejprve plán celku, o jehož uskutečnění by se potom každé z nich staralo svými nejlepšími silami. Tato jednota pak jest tím možnější a přirozenější, poněvadž síla sloučených tu umění si navzájem neodporuje, nýbrž naopak se dobře doplňují, takže sloučením tím netrpí žádné umění ve svém vlastním specifiku. Které umění dá plán, půdorys celku? To umění zajisté, které přináší látku, neboť v organickém díle vždy látka si tvoří formu, zvláště v moderním umění, a nehledá se teprve pro formu látka. Hudba nemá myšlenkový obsah, nemůže tedy ze sebe přinésti látku, jež naopak jest specifikem básnictví jakožto umění

[1]) Epos a drama, Květy 1881. Drama v Ottově Nauč. Slovníku.

myšlenek. Proto poesie dává společnému dílu látku a organicky s tím spojenou formu, t. j. celkovou dramatickou disposici. Tím hudba pranic netratí, neboť v tom vůbec nemůže nahraditi poesii. Proto i u největších stoupenců absolutní hudby jest opera geneticky napřed dramatem a potom hudbou, t. j. napřed se skládá libretto a potom k němu hudba, nikdy však libretto k hudbě. Podáním látky a zbudováním dramatické struktury podala poesie, co má v sobě nejsilnějšího. V prohloubení nálady jest naopak zase hudba na svém místě, neboť v tom se jí básnictví nevyrovná; básnictví musí slovy líčiti náladu a city, hudba je v posluchači několika akkordy přímo vzbudí. Hudba tedy ani po této stránce ničeho neztrácí, neboť její specifická síla (buditi nálady) přichází tu naopak k nejplnější platnosti, ovšem v souhlase s dramatickou situací. Jako pak poetická nálada, jež jest často popudem i skladateli instrumentálnímu, neznehudebňuje jeho dílo, tak i v dramatě nedotýká se toto čerpání citového ruchu a popudu k skladbě z dramatu vlastního karakteru hudby. Scénika pak sama předvádí plasticky dramatický děj zase v své specifické síle, neosobujíc si ovšem nějaké výsady pro sebe, jako se děje v baletu a feriích. Tím způsobem všechna umění zde súčastněná přispívají k provedení jednotného díla a sice každé právě svou specifickou mohutností.

Tato theorie hudebního dramatu čili zpěvohry plyne u Hostinského systematicky z jeho všeobecné esthetiky a s ní souvisícího názoru o specifičnosti, samostatnosti každého umění, tedy i hudby (konkretní formalismus na rozdíl od abstraktního). Výsledkem svým blíží se ovšem skoro úplně tomu názoru na hudbu dramatickou, jenž byl nazván stejně jako „formalismus“ velmi nepřesně „wagnerianismem“, jehož credo zní: ve zpěvohře jest drama účelem, jednotlivá umění jen jeho prostředkem. Wagner sám, t. j. jeho vlastní mínění, uložené v důležitých jeho spisech, jde dále a jeho stanovisko nespokojuje se jen „wagnerianismem“. Proti těmto důsledkům Wagnerovým však Hostinský bojuje zase na základě svých esthetických názorů. Wagner viděl v „gesammtkunstwerku“ (spojení tří umění) nejenom esthetický, nýbrž i historický vrchol jednotlivých umění, takže tato měla přestati o sobě žíti. Proto byl odpůrcem i programní hudby, třebas nadšeným jejím hlasatelem byl sám přítel a dobrodinec jeho Liszt. Tento Wagnerův princip však nemohl uznati Hostinský. Jako malířství bude žíti dále a nezmění se jen v malbu dekorací, tak i hudba bude žíti svým vlastním životem vedle básnictví. Jakmile ovšem budou se chtíti umění sloučiti k vytvoření zpěvohry, bude musiti nastati mezi nimi ono vyrovnání a

sjednocení, bez něhož jest zpěvohra nepřirozenou hrou. Vedle toho však bude žíti hudba i ve svých vlastních formách nejen programní, nýbrž i absolutní hudby. Zde zase hlásí se plně umělecký empirik Hostinský, který žádá volnost tvoření ve všech oborech, od staré symfonie přes novou symfonickou báseň až k modernímu hudebnímu dramatu. Tak jako jsou nám dnes Michelangelo a Shakespeare velkými umělci, třebas nelze už dnes tvořiti zcela jich způsobem, tak jest nám dnes i Mozart stále velkým mistrem svého umění. Historie pokračuje, avšak neničí velkou minulost.

Tyto stilové principy Hostinského nevyplývají tedy z nějakého jeho strannictví pro ten neb onen směr, nýbrž jsou nezbytným důsledkem jeho esthetických předpokladů. Má-li však takový princip míti takový všeobecně platný základ, musí býti povýšen nad úzký interes doby, musí býti potvrzen celou historií. Že u Wagnera tyto podmínky jednoty dramatického díla jsou splněny stejně jako u Smetany, k tomu nebylo třeba ovšem teprve důkazu, to bylo samozřejmým faktem. Zná však velmi povrchně Hostinského ten, kdo v něm vidí nějakého fanatika Wagnerova. Hostinský cti ovšem Wagnera podle jeho vysokých uměleckých kvalit, jež jej činí největším skladatelem 19. století po Beethovenovi. Avšak Hostinského miláčci (ovšem mimo Smetanu, jenž jest u něho hors concours) jsou jiní dva mistři: Gluck a Berlioz. Berlioz*), z nejoriginelnějších osobností uměleckých vůbec, jehož život jest nevýslovným martyriem od prvních kroků do života až do jeho osamělosti v stáří nemohl se nedotknouti Hostinského, jenž mu také věnoval tolik vřelých slov, jako málo kterému mistru se vůbec kdy dostalo. Bylť Berlioz i spásou naší hudby, poraziv Pražský konservativní mozartismus a stav se miláčkem i samého Smetany.

Největší význam mají však tyto historické interesy Hostinského v oboru zpěvohry, neboť měl-li Hostinského názor o nezbytnosti jednoty umění ve zpěvohře nabyti empirického potvrzení musila mu dáti své placet právě historie zpěvohry v odpovědi na otázku, zda-li opravdu všichni aspoň velcí mistři zpěvoherní tvorby šli touto cestou dramatické pravdivosti a přirozenosti. Na to pak odpovídá historie přímo skvěle ve prospěch názoru Hostinského, jenž se proto ovšem dějinami dramatické hudby velmi pilně zabýval. Už antická tragedie jest prvním rozluštěním tohoto problému, jež nás může lecčemu naučiti, jako vůbec antická hudba jest dobrou školou pro pochopení některých základních principů hudby

*) Hektor Berlioz, Lumír 1881, též v Rozpravách hudebních 1885.

vůbec.[9]) Snahou po vzkříšení přísné antické tragedie vzniká kolem r. 1600 ve Florencii vlastní zpěvohra (s počátku sluje „hudební drama", dramma per musica, opera jest pozdější nepřesný název). Florentinská camerata a souvisící s ní veliký zjev Claudia Monteverdiho jest druhá oblíbená perioda Hostinského v dějinách hudby pro svou přísnou dramatičnost (Cacciniho „nobile sprezzatura del canto").[10]) Vrcholem však vší reformy opery a proto největším miláčkem Hostinského jest Gluck, vlastní tvůrce a zakladatel moderní opery, jehož díla ještě dnes náležejí k nejryzejším dramatickým pracím vůbec, stejně jako Hostinského přednášky o něm k nejkrásnějším, jež lze od něho slyšeti.[11]) Z dalšího vývoje zajímá Hostinského zvláště přechod od Glucka přes Mozarta a Beethovena k Wagnerovi. Zejména otázka Mozartových oper stojí tu v popředí jeho interessu, zvláště jich poměrem ke Gluckovi. Hostinský jest rozhodný zastance názoru, že Mozart jest po Gluckovi pokrokem nejen hudebním, nýbrž i dramatickým, což platí ovšem o Beethovenovi zcela nepochybně.[12])

Toto súčtování s minulostí zpěvohry a její kladná odpověď byly nevyhnutelnou podmínkou potvrzení Hostinského názoru o nutnosti dramatického stilu ve zpěvohře. Kdo pak mohl se opříti uprostřed bojovné vřavy tehdejší o tak silné základy esthetické a historické, ten se ovšem díval i na tyto boje i na budoucnost zpěvohry s pevností a klidem, jež musí imponovati. Že Wagner jest jen pokračováním velkých mistrů zpěvohry před ním a ne geniem s nebe spadlým, bylo a jest Hostinského nezvratným přesvědčením. Proto ovšem nemohl se postaviti na stanovisko reakce Herbartovské školy, nýbrž snažil se vzbuditi zájem pro tohoto mistra jakožto současného representanta té idee, která vedla, vede a povede dramatickou hudbu k novým vítězstvím. Při tom však neostýchal se i kritisovati mistra, a to způsobem velmi zajímavým. Cituje na př. výrok Paula Lindaua (antiwagnerovce), že Wagner jest velký dramatik ve stavbě celku, ale lyrik a epik v provedení. Hostinský to v principu připouští, ač ne všeobecně, ale vidí v tom právě

[9]) O hudbě starých Řeků, Lumír 1880 a v Rozpravách hudebních 1885. — Divadelní představení v starých Athenách, Lumír 1878 a v Rozpravách hudebních 1885.

[10]) O renaissanci hudby, Dalibor 1879. — O vývinu hudebního dramatu, Dalibor 1869. — O názvech zpěvohry, Dalibor 1880.

[11]) Gluckův Orfeus a reforma opery, Dalibor 1869. — Krištof Vilibald Gluck, Květy 1879, též v Rozpravách hudebních 1884.

[12]) Gluck, Mozart, Beethoven, Dalibor 1879. — U pomníku Mozartova, Smetana 1906. — Ke dni Mozartovu, Máj 1906.

argumentum ad hominem pro „wagnerianismus", že interes při zpěvohře ochabuje, jakmile dílo přestává býti dramatickým. Čeho si Hostinský u Wagnera vždy nejvíce cenil, jest jeho ohromnost ryze hudební, jež měla na celou hudbu tak pronikavý vliv, že dnes pravá světová hudba mladého Německa i jiných zemí z Wagnerovy hudební reformy přímo vyrůstá. Vedle toho pak ovšem bojovník Wagner nemohl nenadchnouti ty, kteří u nás se chystali k podobnému dílu. Hlavní zbraní však tu bylo Hostinskému věcné poučení o snahách Wagnerových, jež se vykládaly a vykládají většinou z neznalosti jich pramenů. Proto Hostinský podal ve svém spisku „Richard Wagner" [13]) stručný obsah spisu „Kunstwerk der Zukunft" — jediná to dosud ukázka z desíti svazků Wagnerových spisů v celé české literatuře! Dnes jsou Wagnerovy spisy přeloženy do všech kulturních jazyků a jeho díla jsou stálým hostem na každém trochu slušnějším jevišti — my nemáme přeloženo docela nic a na jevišti nemůžeme přes Lohengrina dále. Jest nespornou zásluhou uváděti nás ve známost s kterýmkoli velkým umělcem cizích národů, tím větší jest tato zásluha Hostinského v poměrech právě vylíčených.

Stejně otevřeně a s nadšením musil ovšem Hostinský uvítati u nás ty snahy, jež chtěly naši dramatickou hudbu uvésti v souvislost s cizím velkým uměním a postaviti ji na týž podklad dramatické pravdivosti a životnosti. Ctitel Gluckův a Wagnerův v jedné osobě nejen se nezarazil, nýbrž s velkým jásotem musil uvítati umělce, který zcela novou svou cestou došel k tomu ideálu, který jsme poznali v hlavním esthetickém principu Hostinského, a vytvořil nové hudební drama české. Je-li mezi Gluckem a Wagnerem, co se týče uměleckých prostředků, přímo propast, jest i mezi Wagnerem a Smetanou, ač ovšem umělecký ideál jich jest týž. Když pak k českému mistru přidružil se jeho nejvěrnější stoupenec a ctitel, Fibich, aby zase cestou úplně svou a v oboru dosud nedotknutém uplatnil týž umělecký ideál, musil v něm Hostinský uvítati nový doklad správnosti svého názoru jako ve všech mladých, kteří jen přistupují ke zpěvohře se snahou po opravdu uměleckém díle. Tak na rozdíl od jiných Herbartovců právě princip zpěvohry chránil Hostinského přede vší nejenom zastaralostí, nýbrž i úzkoprsým strannictvím a jednostranností. Naopak: čím roz-

[13]) Hudební Listy 1871, též o sobě v otisku. — Srv. tamtéž Wagnerova opera „Die Meistersinger von Nürnberg" a nekrolog Richard Wagner v Daliboru 1883.

manitější jsou cesty, jež vedou k uskutečnění dramatického ideálu hudebního, a čím nevyčerpatelnější jsou mistři právě v možnosti, různou cestou k němu docházeti, zkrátka čím méně šablony ukazuje historický vývoj tohoto směru, tím bezpečněji stojí Hostinského princip dramatické hudby.[14]) Toho si byl právě empirik Hostinský dobře vědom, že tento princip obstojí jen tenkráte, bude-li se hoditi na všechny směry a zjevy, směřující k pravdivosti zpěvohry.

Hostinského „wagnerianismus" jest tedy něco zcela jiného než snad osobní kult Wagnera skladatele. Jest to všeobecný umělecký princip, jejž Hostinský sám nejlépe pojmenoval: už r. 1870 vidí hlavní známku modernosti umění vůbec v jeho realismu. Takovým obrozením opery ideou realistického umění jest pak právě „wagnerianismus", bojující proti vší nepravdivosti, nepřirozenosti, vyumělkovanosti hudebního výrazu ve zpěvohře. A jako ovšem umělecký realismus není šablonou v literatuře, nýbrž uvolňuje naopak umění z pout esthetických formulí, tak činí i hudební realismus, zamítající odjinud sem vnesené formy a uvolňující hudbu, jak krásně praví Nietzsche o Wagnerovi, do nesměrnosti. Došel-li pak Hostinský proti Herbartovcům k ideálu tohoto hudebního realismu, došel přirozeně na druhé straně i k realismu literárnímu,[15]) jejž dnes nazýváme „realismem" v užším slova smyslu.

Hostinský náleží k prvním, kteří s porozuměním a nadšením uvítali kolem r. 1890 ono nové literární hnutí u nás, jež tak mocně zmodernisovalo naše poměry literární i výtvarnické. „Obdoba mezi naší situací hudební na začátku let sedmdesátých a tím, co dnes se připravuje u nás na poli literárním a výtvarném, zdá se mi býti příliš zajímavou a příliš poučnou." K realismu hudebnímu přistoupil realismus dalších dvou umění. Hostinský vybral si za předmět svých výkladů o realismu zástupce rozmanitých směrů: Flauberta, Zolu, Turgeněva, Dostojevského, Tolstoje, Ibsena, Vereščagina a francouzské impressionisty, skupinu zajisté stejně pestrou jako jest řada operních skladatelů jemu milých. I zde pak ptá se nejprve po esthetickém základu realismu. Realismus definoval se a definuje často jako spor krásy a pravdy, v němž krása podlehá. Konec krásy, konec umění! Hostinský však naproti tomu ukazuje, že pravda jest v umění stejně esthetický prvek jako krása (úhlednost formální), neboť nejde tu

[14]) Velmi zajímavým dokladem jsou k tomu i Hostinského libretta, jimiž činně zasáhl do vývoje naší opery: napsal přísné drama „Nevěstu Messinskou" (Fibich) a pohádku „Popelka" (Rozkošný).

[15]) O realismu uměleckém, Květy 1890 a samostatně 1891.

o pravdu logickou, nýbrž o pravdu uměleckou. Spočívá-li pak všechna krása na poměru dvou představ („formalismus"), jest právě pravdivost (realismus) velmi důležitým esthetickým prvkem, založeným na poměru skutečnosti k zachycení jí v uměleckém díle. Proto estheticky zůstává podle Hostinského i podání největšího šeredna (Zola) stejně v hranicích nejpravějšího umění jako líčení krásy. Proto vyčítati modernímu umění, že jest tuze pesimistické, že příliš miluje dissonanci, zlo, šeredno, že jest to zkrátka umění „šeredna" naproti starému umění „krásy", jest s uměleckého stanoviska zcela neoprávněno, neboť je-li dnešní umění na př. pessimisticky naladěno, není tím vinno umění, nýbrž doba, v níž jest tolik zla a šeredna, esthetického i ethického. V tom pak jest umění jen obrazem doby. Proto rozčilují-li se odpůrci realismu tímto „šerednem" dnešního umění, třeba jim říci: buď umělec přehání tyto necnosti společnosti a pak není realista, nebo je podává správně a pak třeba říci s Gogolem: „nezlob se na zrcadlo, máš-li křivou hubu". Mimo to však nutno každé dílo bráti zcela individualisticky a ne je generalisovati. Líčí-li někdo případ zvláště drsný, nemíní tím, že nic jiného na světě není, zrovna jako malíř, který maluje samé moře, nesmí se viniti, že neví nic o suché zemi. Že pak se umění realismem tím více sblížilo se životem, jest právě největší pokrok tohoto umění, jež tím dostalo i mravní základ. Realistický umělec nemusí tendenci do svého díla vnucovati nějakými apostrofami a naříkáním, nýbrž působí nejsilněji právě pravdivým vylíčením skutečnosti (Vereščaginovy obrazy války, Zolovo líčení horníků v Germinalu). Kdysi bylo umění školou života, dnes jest život školou umění: kdo smí žádati na Dostojevském olympický klid Goethův?

Tyto názory Hostinského jsou nejvědečtější dosud apologií moderního realismu u nás. Jich shoda s realismem hudebním jest stejně nápadna jako zajímava a Hostinský se jí též dotýká: také o „wagnerianismu" se tvrdilo, že jím nastal konec hudby, že pěstuje samou kakofonii (rozvoj dissonance); co se pak kde objevilo v hudbě špatného, přičteno na účet „wagnerianismu", stejně jako potom v každé sprostotě viděn byl hned „realismus". A přece dissonance[16]) v nejširším smyslu, v hudbě, literatuře i malířství, jest velmi plodný umělecký princip, který chrání umění před „akademickou" správností a strnulostí, jež jest opakem všeho realismu.

Až tam vedl Hostinského jeho vlastní esthetický princip na rozdíl od uměleckých názorů Herbartovy školy. Idea pokroku

[16]) Dissonance, Lumír 1874.

chránila Hostinského vždy před nedůvěrou k novému, silnému umění a učinila jej hlasatelem moderních hesel uměleckých v literatuře, v hudbě i v malířství. Ovšem přesný vědecký základ jeho pokrokových snah chránil ho a chrání před modou, jež často pod vignettou modernosti pašuje do umění staré, zrezivělé, jen na povrchu obílené zboží. Zejména pak jeho vysoký přehled historický dodává jeho úsudku té zvláštní jistoty, jež právě budí k němu tolik důvěry. Hostinský však obíral se právě ve filosofii dějin umění velmi detailně i vědeckým rozborem tohoto pojmu. I zde vychází jeho interess z otázky o původu umění jakožto prvním stupni uměleckého rozvoje, neboť chceme-li poznati, co jest vlastně pokrokem umění, nesmíme ovšem srovnávati dnešní směry, nýbrž odpověď nám musí dáti historie umění ve svém celku, t. j. filosofie dějin umění. To jest druhý vědecký interes Hostinského o tyto obory: není pochyby, že dnešní umění jest pokrokem proti primitivním začátkům umění, mezi těmito extremy však vine se celá linie vývoje, jež nám právě dá nejlepší, poněvadž nad modu dne povznešenou odpověď na otázku: co jest pokrok v umění?

Celkový rozvoj umění dává na tuto otázku Hostinskému především všeobecnou odpověď:[17]) umění stává se svým vývojem stále složitější, jak svými prostředky, tak svým obsahem, jest stále komplikovanější, jemnější, hlubší, tak že činí čím dále tím větší nároky na schopnosti tvůrčího umělce i vnímajícího obecenstva. To pak jest Hostinskému bezpečným vodítkem k rozeznání okamžité mody od pravého pokroku. Ovšem že toto zjemňování se může díti nejrozmanitějším způsobem: v hudbě však znamená zejména obohacování prostředků výrazu,[18]) v čemž právě hudba 19. století vykonala velký kus cesty ku předu. Hostinský sám zvláště v uvedeném spise „Die Lehre von den musikalischen Klängen“ (1879) svou theorií o souvislosti všech akkordů příbuzností buď harmonickou (platnou pro všechny konsonantní intervally) nebo i melodickou vytvořil „hudební logiku“, jíž užívá právě dnešní nejmodernější německá hudba v dalším stupni vývoje po Wagnerovi nejplnější měrou; uvedená theorie Hostinského jest nejlepším klíčem k rozuzlení zdánlivého labyrintu této moderní hudby.[19]) Tento vzrůst umění pod-

[17]) O pokroku umění, Čtyry rozpravy 1894.

[18]) O povaze hudby moderní, Lumír 1884, vysvětlující i domnělou rozháranost, délku atd. moderních skladeb.

[19]) Srv. k tomu zajímavou hříčku „Výlet z hudby do počtářství“, Dalibor 1873, kde Hostinský statisticky vypočítal, že možnost nových kombinací melodických stále vzrůstá do nekonečna, nehledě ke vzniku celých nových uměle-

míněn však jest jinou vlastností uměleckého pokroku: jest majetkem celé kulturní skupiny lidstva, nemá politických ani národnostních hranic, neobmezuje se na jednotlivce a národy. I největší národové byli by v tomto kulturním zápase o umění sami o sobě slabí, aby sami vykonali to, co před nimi vytvořila řada národů za několik tisíciletí. Tím více ovšem musí se k celkovému vývoji připnouti malý národ, musí bojovati nejnovějšími zbraněmi, nechce-li zmizeti beze stopy v tomto zápase. To však vyžaduje i pilnou práci, kde nestačí jednostranný kult genia. Konečně pak nevadí, obětuje-li se při pokroku něco i dobrého ze starého umění, je-li toto dobro vynahraženo důležitějším plus na jiné straně. To jsou Hostinskému přední zásady pokroku, jejž vidí ztělesněný v „největším českém umělci", jak nazývá Smetanu.

Vedle tohoto fakta uměleckého pokroku obsahuje rozvoj umění celou řadu otázek, na něž lze dáti i vlastní vědeckou odpověď a jež činí právě hlavní jádro Hostinského filosofie dějin umění, často už zmíněné. Už původ umění mnoho tu vysvětlí. Hostinský ohraničuje nejprve umění od zdánlivě analogických zjevů ve světě zvířecím a vychází se stanoviska, že umění jest ryze lidský artefakt, který však vzniká ne z důvodů esthetických, ježto ty se musily průběhem vývoje teprve objeviti, nýbrž z účelnosti. Musily býti v kultuře člověka nejprve některé podmínky, bez nichž umění nemohlo vzniknouti (dokud člověk nechodil vzpřímen, neměl dosti jemné ruce k modelování, ani pozorující zrak pro malbu, ani volnou hruď pro zpěv atd.). Motivy vzniku však musily býti člověku dány a sice ne nahodile, nýbrž nutně, při životních potřebách. Tyto potřeby byly ovšem především hmotné (úprava potravy vedla k hrnčířství, roucha k tkalcovství, obydlí k stavitelství), avšak mohly býti i duchovější (hravost), neb zcela duchové (sdílnost, náboženský názor). Vždy však v umění účelnost předcházela, krása objevuje se pak nejprve mechanicky (mechanikou práce), potom však stává se sama účelem vytvoření díla. Doklady pro to nalézá Hostinský nejen v ethnografii a anthropologii i nejstarší historii, nýbrž i v analogii s dětským životem, jehož využitkoval tímto směrem už r. 1873 v řadě bystrých pozorování.[20]) Od těchto prvních počátků vede pak

ckých oblastí: po řecké jednohlasosti Bachovy kontrapunktiky, po ní Wagnerovy harmoniky.

[20]) Sem náležejí práce: O původu umění, Květy 1891 a v Čtyrech rozpravách 1894. — O prvotinách umění hudebního, Osvěta 1878 a v Rozpravách hudebních 1884. — O prvotinách umění výtvarného (původně něm. v Auslandu 1876), Šest rozprav 1877. — Dějiny umění v dětské světnici, Lumír

Hostinský umění až k jeho dnešním vrcholkům řadou historických i uměleckých zákonů, vystihujících poměr umění k osobnosti umělce, vlivy vzájemně tu působící atd.[21]) Speciálním obrazem tohoto vývoje aspoň v malém jest i lidové umění, zvláště píseň, jíž též věnoval Hostinský plně svou vědeckou pozornost, aby objevil její prameny a stopoval zákony jejího vývoje. K tomuto studiu však vedl Hostinského i jiný popud, ryze českého rázu, o němž promluvíme v další kapitole.

Ve všech těchto otázkách filosofie dějin umění měl na Hostinského největší vliv Gottfried Semper, s Herbartem a Wagnerem hlavní činitel v Hostinského myšlenkovém vývoji. Semper, z nejgeniálnějších stavitelů a zároveň myslitelů o umění v 19. století, proslul v praxi zvláště svou horlivostí o rozvoj uměleckého průmyslu, jsa vlastním zakladatelem celého tohoto moderního ruchu výtvarného, jehož si Hostinský všímal již velmi záhy: už r. 1873 vidí v uměleckém průmyslu přední stráže, jimiž vniká umění do nejširších vrstev, poněvadž pod záminkou potřebnosti a praktičnosti,[22]) tedy z důvodů výchovných. Hostinský však hájí i umělecký ráz takového řemesla a průmyslu, jeho uměleckou cenu, pro niž jej klade k „velkému" umění architektonickému.[23]) I v tom jde cestou Semperovou, uváděje k nám tuto modernu výtvarnictví. Semper jest mu však i velikým esthetikem a theoretikem umění, jenž má svůj velký význam pro theorii umění vůbec.[24]) Zde zase osvědčila se vzácná stránka Hostinského průpravy, t. j. jeho odborná umělecká všestrannost, jejíž pomocí vidí až k samému základu zdánlivě odborné theorie umění a nalézá její význam pro umění vůbec. Jako Wagnerův esthetický význam přesahuje daleko hranice hudby stanovením realistického, t. j. pravdivého uměleckého tvoření, tak i Semperův význam neobmezuje se jen na výtvarné umění, ano působí zvratně i na Wagnera samého. Semper a Wagner byli od mládí přátelé, a když Wagner potřeboval plány na Bayreutské divadlo, obrátil se

1873 a v Šesti rozpravách 1877. — O nejstarších stopách umění evropského, Osvěta 1877 a v Šesti rozpravách 1877. — Konečně připomínám tu i Hostinského důležitý překlad Ebersova „Egyptu".

[21]) Tato partie Hostinského filosofie dějin umění není jím dosud mimo stať „O pokroku umění" spracována. V nejstručnějších rysech podána jest v mých Dějinách esthetiky 94 a d.

[22]) Ze světové výstavy, Lumír 1873.

[23]) O významu průmyslu uměleckého, v Praze 1887. — O tvaru a výzdobě umělecko-průmyslových výrobků, Květy 1888. — Gottfried Semper a umělecký průmysl, Dílo IV, 1904.

[24]) Esthetické názory Gottfrieda Sempera, Česká Mysl VI, 1905.

k Semperovi. Jich umělecké intence však jsou si i ideově blízké. Oba žádají návrat umění k přirozenosti, k pravdivosti na rozdíl od vyumělkovanosti a neživotnosti empiru i první romantiky. Semper pak těmto prvním snahám o mimoliterární realismus dal pevný podklad svou „theorií slohu".

Semperovo dílo „Der Stil" působilo na Hostinského tak mocně hned při jeho vstupu na vědecké bojiště, poněvadž v něm našel Hostinský požadavek empiričnosti a střízlivosti umělecké theorie tak provedený jako v otázkách všeobecně esthetických u Herbarta, ovšem s uměleckou převahou Semperovy osobnosti. V umění působí zejména dvě věci: účelnost, vycházející z látky, a sloh (stil), jenž musí z látky sám vyrůstati. Každé umění má svůj sloh, jejž nesmí bez újmy své přirozenosti překročiti. Není tu ovšem myšlen nějaký modní sloh umělecký, nýbrž podstata umění samého, jeho specifikum. Tato „slohovost" pak jest právě základem realistického umění, žádajícího pravdivost umění. Z ní vyrůstá dramatický požadavek Wagnerův naproti koncertantní, neslohové opeře, z ní vyrůstá Hostinského požadavek realistického umění v podání denního života jako jeho připuštění idealistického tvoření v oboru náboženského tvoření i jeho odpor proti historickému umění. Své vývody o podstatě hudebního krásna začíná Hostinský požadavkem „čistého stilu" stejně jako své vývody o uměleckém realismu končí výkladem o stilu a jeho právu v umění.

Tak vracíme se tam, odkud jsme na začátku této kapitoly vyšli. Poznali jsme v ní zajisté, že Hostinského esthetické názory i v nejrozmanitějších otázkách jednotlivých umění činí celek, že vyrůstají z pevného vědeckého podkladu. Tak všestranně pak nenalezneme nikde podloženy vědecky právě nejmodernější etapy dnešního umění: realismu v hudbě, literatuře i výtvarném umění. To pak jest právě nejvědečtější čin Hostinského, že dovedl toto moderní hnutí umělecké zbaviti výtky nahodilosti, ledabylosti, ano anarchie, a postaviti je na pevný vědecký základ. Že zde ovšem z Herbarta samého nezbylo už ničeho než východisko a že proti Herbartovské škole dostal se tu Hostinský do nejpříkřejší opposice, vysvítá z pověděného zcela jasně. Tím pak odstraněny byly poslední zbytky idealistické esthetiky, tížící umění v první polovici 19. století a esthetika stala se pravou vědou o umění.

III.

Hostinský své vědecké práce, jimiž jsme se dosud zabývali, uveřejnil jednak česky, jednak německy. Zvláště jeho německé spisy o hudební esthetice došly v Německu značného ohlasu a působí v oněch detailních otázkách dodnes. Při tom však Hostinský sdílí osud, vlastní každému českému pracovníku vědeckému. Nejenom že většina prací jeho jest obmezena na české čtenářstvo, nýbrž i že české poměry nutily a nutí ho k vědeckým obětem, jež příslušníci velkých národů ani netuší. Hostinský sám nejednou a ne bez trpkosti zmiňuje se o těchto poměrech, jež zvláště v době jeho vystoupení přímo nutily i nejpřísnější vědce jednak k popularisaci nových myšlenek, jednak i k boji za ně. Tak vystupuje každý vědec oné doby, i nejpřísnější observance, a sice právě hlubší povahy, která cítila tuto národní svou „povinnost, třeba s obětí spojenou. Trpěli jsme tím všichni bez rozdílu", praví sám Hostinský. Že tato veřejná činnost připravila nás o leckteré dílo, jest jisto. A přece jsou příklady, že tato činnost uvedla mnohé na vlastní jich půdu, kam by se byli snad jinak ani neodvážili. U Hostinského jest tomu ovšem jinak a my nemůžeme nevážiti si každé jeho vědecké práce a nelitovat každé, o niž jsme snad přišli. Avšak pokládal bych za velkou jednostrannost a anachronismus, přeceňovati takto dnes literární práci na úkor životního úkolu. Právě veřejná činnost Hostinského náleží k nejsvětlejším stránkám jeho životního díla, kde jeho veliká, nedostižná osobní ryzost vykonala pro nás práci nezapomenutelnou. Hostinský náleží k těm šťastným lidem, kteří historii nejenom psali, nýbrž i, jak praví Goll, historii dělali. Co pak pro nás tato jeho práce znamenala, objevilo se nejlépe, když Hostinský z veřejného života ustoupil a uchýlil se do své pracovny; jaký zmatek nastal zejména v našich hudebních poměrech! Proto máme-li při veřejné činnosti Hostinského něčeho litovati, není to čas jí věnovaný, nýbrž naopak — že se jí Hostinský potom vzdal.

Vylíčiti tuto veřejnou činnost Hostinského lze však jen v souvislosti s poměry oné doby a její celá váha nejlépe se nám projeví, až budeme míti velké historické dílo o oné době. Proto zde mohu bohužel podati jen aforistické poznámky o intencích, jež tu Hostinského vedly. Najdeme i zde týž vědecký základ, jejž jsme dosud poznali v jeho práci, ovšem v speciálním zabarvení českými poměry. Naše malé poměry nahromadily u nás jak umělcům, tak jich hlasatelům do cesty vždy mnoho balastu, zaviněného neporozuměním i zlou vůlí, tím však často vynutily si hlubší názor na problém, jenž by

byl jinak snad ne-li přehlédnut, tedy aspoň nedoceněn. Také Hostinského vedly tyto poměry, i ve svém špatném smyslu, k otázkám, jimž potom věnoval i svou vědeckou pozornost a došel tu k vědeckým výsledkům trvalé ceny.

První takové zlo, dusící ostatně celý náš kulturní život, jest otázka národnostní a sice ne tak ve svém politickém jako kulturním významu. „V našich poměrech všechno, co jakkoliv se stýká s národností, jest podrobeno nejrozmanitějšímu nedorozumění," praví Hostinský. Co práce, síly a času bylo věnováno boji proti povrchnímu nazírání v této otázce! Celé dějiny našeho umění v 19. století jsou bojem o jeho národnost, ne však bojem o vlastní ideu národního umění, nýbrž bojem proti předsudkům a zpátečnictví. Heslo národnostní reakce v našem umění zní: musíme vyvinouti všechno umění sami ze sebe, ze svého domácího umění, jež nám uchoval náš prostý, bodrý lid! proto se chraňme všeho „cizáctví," jež „otravuje" panenskou půdu našeho nezkaženého lidu. V tom je program: buďme v umění co možná mělcí a co možná zastaralí, aby nám pokrok umění, technický i ideový, nevzal naši „samorostlost." Proti tomu hlásí se opposice, jež naopak žádá české umění, avšak ve styku se všemi vymoženostmi nejnovější doby a se všemi nejpokrokovějšími snahami celé evropské kultury. O tento spor šlo už u Máchy i jeho stoupenců v „Mladé Čechii", šlo u Nerudy a Hálka i celé skupiny Máje, šlo u Smetany a jeho mladších stoupenců (Fibicha), šlo u naší moderny v letech 90tých a půjde zajisté šťastně dále. Jest to spor romantiky s moderním realistickým názorem, spor o romantický názor na lidové umění, pro literaturu a hudbu o lidovou píseň.

Smetana sám trpěl snad tímto sporem nejdéle, neboť celá naše hudba před ním spočívala na předsudku, že národní jest hudba jen tenkráte, je-li lidová, prostonárodní, tedy hudebně co možná jednoduchá. To bylo ovšem pro umělce rázu tak moderního, jakým byl Smetana, nepřijatelné stanovisko a proto už r. 1862 vystupoval ostře proti všem stoupencům „padělání" lidové písně v hudbě, čímž právě na sebe nejvíce rozezlil F. L. Riegera. Hostinský v té věci viděl pravé punctum litis a proto první jeho článek, jímž vystoupil na veřejnost, byla stať Umění a národnost [1]), kdež ve smyslu Máje a mladého tehdy pokrokového umění u nás dokazoval, že národnost umění nemůže býti překážkou esthetické hodnoty umění, jakož i že tu nerozhoduje látka, jež činí umění nanejvýše „vlasteneckým", ne

[1]) Dalibor 1869.

však národním, nýbrž celé umělecké podání, jeho vzrůst z pravé české půdy. Zde, jakož i jinde [2]), kde o této věci jedná, formuluje Hostinský právě program všeho pokroku v českém umění 19. století, jež si nechce dáti svázati ruce žádnými předpisy, nýbrž svou národnost hledá ve svém pravém národním bytí.

Hostinský však nespokojil se jen tímto všeobecným programem, nýbrž podrobil i detaily otázek sem spadajících přísnému vědeckému rozboru. Jest zajímavo, že podrobnější biografické práce, jež nám Hostinský napsal, jsou jen dvě a týkají se právě zástupců dvou směrů doby předsmetanovské: V. Tomášek [3]), v němž vidí Hostinský našeho největšího mistra před Smetanou, sice reakcionáře, přece však s některými moderními, ovšem neplodnými rysy, a Frant. Škroup [4]), vlastní repraesentant naší hudby i dramatické, založené na napodobení lidové písně. To jsou dva příklady, jež činí argumentum ad hominem, že cesta, kterou šla u nás hudba před Smetanou, nebyla správná. Podobně snahy reakce o tak zv. slovanskou hudbu doznaly odsouzení nejenom od Smetany, který byl zásadním nepřítelem ruské hudby, nýbrž i od Hostinského. Propadnutí „Prodané Nevěsty" v Rusku r. 1870 [5]) bylo zase historickým faktem pro neslučitelnost jednotlivých, konkrétně národních umění v jednu šablonu „slovanského" umění.

Vlastním předmětem sporu byla však lidová píseň. Hostinský už r. 1872 ukazoval na omyl reakce, která vidí v lidové písni snad nový, dosud nezužitkovaný moment v rozvoji hudby, kdežto naopak lidová píseň jest přežitek staršího umění. Když pak boje utichly a ozval se potom i národopisný interes o lidovou píseň, věnoval jí Hostinský několik statí, jež náležejí k nejcennějšímu, co nám Hostinský napsal.[6]) V nich provádí důkaz, že hlavním

[2]) Také „některé myšlenky o české opeře", Hudební Listy III, 1872.

[3]) Dalibor 1874 (chiffrováno Fl.).

[4]) Osvěta 1885.

[5]) Smetanova „Prodaná Nevěsta" a petrohradská kritika, Hudební Listy I, 1870.

[6]) O naší světské písni lidové, Český Lid I, 1891. — Zpráva o Kubově sběratelské činnosti na Chodsku, tamtéž III. — Písně o nešťastné lásce, o touze milenců, zříkání a vzdorech, tamtéž III. — Písně o kalině, o žnečce nebo pasačce, o sirotkovi a j. v. s příbuzenstvem svým, tamtéž V. — O prosodii a rhythmice českých písní lidových, Sborník Národop. Spol. I, 1897. — Volkslied und Volkstanz der Slaven, Öst.-Ung. Monarchie, Böhmen I. — Lidová píseň, hudba, tanec (1895 v katalogu Národop. výstavy a 1897 v díle Národop. výstava československá). — O písni lidové, Věstník Jedn. Zpěv. Spol. I, 1896. Hlavní práce Hostinského tohoto oboru jest: Česká světská píseň lidová, v Praze 1906.

pramenem lidové hudby jest hudba umělá všeho druhu (zvláště kostelní) a instrumentální a že umělecké tvoření lidu po stránce hudební jest ryze eklektické. Důkaz ten provádí pak rozmanitou methodou: historickou (vydal též řadu lidových písní ze 16. století)[7]) i srovnávací, při čemž užívá zvláště statistiky jako pevného podkladu určování toho, co jest pro lidovou píseň typické. Genetický interes vede ho pak k zajímavé konstrukci typů lidových nápěvů, z nichž patrno, že lid napodobuje jak umělou hudbu tak i sama sebe. To bylo ovšem krutou ranou, zasazenou romantickému názoru na naši lidovou píseň. Že tu šlo o vědecký čin a ne o zlehčení lidové písně, nemusím snad podotýkati. Stačí říci, že právě Hostinský účastnil se velmi čile národopisného ruchu u nás, takže byl r. 1895 místopředsedou Národopisné výstavy, stál u kolébky Národopisného musea a dnes jest horlivým předsedou českého výboru pro lidovou píseň v Praze (podnik ministerstva kultu a vyučování).

Smetanova reforma přinesla však v otázce národnosti jiný problém, jemuž se Hostinský též s celou horlivostí věnoval. Jest to problém české deklamace hudební. Tento problém třeba dobře členiti v jeho dvě složky, z nichž jedna týká se specialně nás, druhá pak umění zpěvního vůbec. Už od začátku 19. století vine se dějinami naší poesie spor o prosodii, má-li býti naše básnictví založeno na časomíře nebo přízvuku. Hostinský, všude empirik, hlásil se ovšem i zde hned od počátku k přízvuku jakožto jedinému přirozenému prosodickému principu českého verše[8]) a vyvrátil i předsudek (udržovaný zvláště J. Jirečkem), jakoby lidové naše písně zachovávaly časomíru.[9]) Naše hudba před Smetanou nevšímala si prosodické otázky, deklamujíc ve zpěvu tak zv. časomírou, t. j. prosodickou anarchií bez ladu a skladu, která zmátla samého Smetanu, že v prvních svých operách nevěděl, podle kterého principu by deklamoval. Hostinského vystoupení pro přízvuk i v hudební deklamaci (v článku Wagnerianismus a česká zpěvohra 1870) získalo i Smetanu, takže od r. 1870 deklamuje přesně přízvučně (poprvé v „Libuši"). Ještě r. 1875 musil však Hostinský hájiti přirozenost naší prosodie i proti mínění, že prý čeština vůbec žádného přízvuku nemá.[10]) Potom obíral se touto otázkou

[7]) 36 nápěvů světských písní českého lidu z 16. století, v Praze 1892.

[8]) Několik slov o české prosodii, Květy (Hálkovy) 1870.

[9]) O prosodii a rhythmice českých písní lidových, Národop. Sborník I, 1897. Na přízvuk lidových písní poukázal už Jar. Goll na začátku let 70tých.

[10]) Několik poznámek o českém slovu a zpěvu, Dalibor 1875.

i prakticky a v rozpravě „O české deklamaci hudební“ [11]) podal praktický návod pro zpěváky a skladatele, kde zamítá všechnu domnělou délku „posicí“ a kvalifikuje slabiky jen podle přirozené délky samohlásky. Zvláštní pak zjev češtiny, že přízvuk nekryje se s délkou, takže může býti slabika krátká a přece přízvučná neb zase dlouhá a bez přízvuku, dodává podle Hostinského zvláštní ráz celé české hudební rhythmice.

Tato přirozenost deklamace platila vždy v kulturních jazycích za nepřekročitelné pravidlo a sice i v dobách největšího úpadku zpěvu dramatického, kdežto u nás dodnes dovolujeme urážeti českou výslovnost jak skladatelům tak zpěvákům. I zde vracíme se k Hostinského esthetickým principům: je-li zpěv spojením hudby a básnictví, nemá hudba právo ničiti to, co činí nerozlučnou součástku básnického slova, rhythmický a melodický spád dikce. Řeč není jen soustava myšlenek, jest to i akustický projev se svou rhythmikou a melodií, jež může měniti i smysl slov (na př. rozdíl otázky a rozkazu). Proto zpěv musí býti stylisovanou řečí, hudba musí ve zpěvu sesíliti, ne zničiti immanentní hudbu řeči. Proto deklamace není snad jen požadavkem nějakého uměleckého směru („wagnerianismu“), nýbrž náleží k podstatě zpěvu vůbec.[12]) Hudba jí pak ovšem jenom získává, neboť se jí otvírá celá bohatá melodika lidské řeči, plynoucí při tom z přirozeného životního základu řeči samé. Proto zpěv hudebně deklamovaný jest zároveň součástkou hudebního realismu, zachycuje slovo v celé jeho akustické přirozenosti, pravdivosti i výraznosti. Konečně pak v řeči máme nejlepší záruku českosti plynoucí z ní hudby, neboť řeč jest zajisté daleko originálnější znak národního ducha, než lidová píseň, hudebně eklektická a často nesamostatná. Žádá to zajisté i naše národní důstojnost, aby na př. na našem jevišti zněl zpěv opravdu český, t. j. zachovávající přirozenou hudbu českého slova. Proto hudební deklamace jest požadavek, jejž Hostinský žádnému skladateli nikdy neodpustil, tím více, ježto jest splnitelný i v nejlyričtější, „nejmelodičtější“ kantiléně.

Tak přechází Hostinský od časového thématu vždy k vědeckému rozboru otázky, při čemž spolehlivým vodítkem jest mu i historie. Hostinský ovšem není historik z povolání a i v historických otázkách, jak jsme často viděli, veden jest zejména esthetickým interesem. A přece vytkl i naší hudební historiografii její cíl a ukázal nám na vzorném příkladě, jak tu lze postupovati ku předu.

[11]) Dalibor 1882 a v Rozpravách hudebních 1886.
[12]) Mluva a zpěv, Dalibor 1879.

Popularisující tendence naší vědy zasáhla ovšem Hostinského i na tomto poli a ve svém „Stručném přehledu dějin hudby“ byl by nám zajisté podal vzornou příručku všeobecných dějin hudby (vyšel jen první sešit 1885, až do začátku středověku), stejně jako máme od něho dnes stále ještě nejlepší stručný přehled dějin české hudby, psaný sice pro informaci ciziny, nicméně však i pro nás stejně cenný.[13]) Pomineme-li i příležitostné stati neb menší příspěvky k dějinám starší [14]) i novější naší hudby (v této užívá s velkou výhodou zvláště též statistiky),[15]) třeba upozorniti s důrazem na jeho stať „O úloze naší historické literatury hudební“,[16]) dnes stejně platné jako před čtvrt stoletím, zejména svým varovným hlasem před uváznutím v kompilacích a svým akcentováním monografické práce. Jeho kniha „Jan Blahoslav a Jan Josquin“ [17]) jest pak takovou vzornou naší hudebně historickou monografií, jež s celým aparátem hudebním i literárně historickým objevila nám plný význam hudebníka Blahoslava a jeho „Musiky“, první to theorie hudby česky psané. Tato práce jest dodnes nejlepším naším dílem z dějin české hudby vůbec.

Vraťme se však k otázkám dne. Při boji o moderní české umění nešlo jen o negaci, o důkaz, že z lidové hudby nevyroste nikdy velké moderní umění, nýbrž šlo i o positivní stránku tohoto boje, o přimknutí našeho umění k všeobecnému proudu evropského umění. V boji jde však o hesla, obyčejně určitě stylisovaná, třebas ne vždy s největší přesností. Nová naše literatura byla vybojována družinou Máje s Byronem na štítě. Byron byl ovšem tenkráte beze sporu nejvlivnějším básníkem právě u slovanských národů, proto jím označováno bylo vůbec každé přilnutí k světovému umění. Vždyť i Neruda byl proskribovaným „byronistou!“ Zastancům pak starého směru byl tento „byronismus“ hlavním znakem „cizáctví“ a zkázou českého umění. Vždyť ještě r. 1869 vzbudily sensaci přednášky Durdíkovy svým zápalem pro Byrona. Jméno Byronovo bylo tu ovšem jen typické pro nový směr a neznamenalo snad nesamostatnost naší tehdejší literatury. Tento typus se potom měnil, avšak

[13]) „Musik“, Öst.-Ung. Monarchie in Wort und Bild, Böhmen I. 1893. — Hudba v Čechách, v Praze 1900 (český překlad předešlého).

[14]) Jeho stati o Tomáškovi a Škroupovi viz nahoře. Z jiných: Chopin v Praze, Dalibor 1879. — Ant. Grig. Rubinstein, Hud Listy I, 1870. — Händel a Bach, Dalibor 1885. — Z archivu jindřichohradeckého, Dalibor 1882.

[15]) Na př. Něco o osudech zpěvoher Smetanových, Lumír 1893. — Z hudebního bojiště let sedmdesátých (v knize B. Smetana 1901) a j.

[16]) Dalibor 1881.

[17]) Jan Blahoslav a Jan Josquin, Příspěvek k dějinám české hudby a theorie umění 16. věku, v Praze 1896.

problém zůstal a sice přecházel i z umění do umění, zejména z literatury do hudby. Tato doba neznala ještě těch příkrých hranic mezi jednotlivými uměními, jež bohužel ovládly dnes naše „odborné kruhy“ všeho druhu. Umělecká Beseda byla střediskem všeho toho moderního ruchu, ať se týkal kteréhokoliv oboru. Hned její první krok, Shakespearova slavnost r. 1864, byl důkazem solidárnosti našich umělců v otázce pokroku, což se na zevnějšek jevilo poctou, vzdanou velkému anglickému dramatikovi. Tato slavnost rozvířila velmi silně naši veřejnost, vzbudila mnoho plánů i v hlavách nejmladších, mezi nimi i mladého septimána Hostinského.[18]) Když pak se Hostinský věnoval veřejnému ruchu, nevystupoval jen jako hudebník. Roku 1869 redigoval se Svat. Čechem a V. Šolcem Almanach českého studentstva, k němuž sám kreslil obálku a přispěl svými básněmi (Hostinského písně dávaly se častěji na večírcích Umělecké Besedy v l. 70tých), r. 1873 stal se pak i redaktorem „Věstníku kritického a bibliografického“ a po jeho časném zaniknutí redaktorem Lumíra, jehož myšlenka vyšla ze známé společnosti u Ježíška, kdež u dlouhého stolu předsedali na jedné straně Smetana a na druhé Neruda, a kolem nich se kupili umělci obou profesí (mezi nimi i Hostinský). Touto součinností obou umění vybojovalo se ovšem mnoho, po čem dnes marně toužíme. Umělecká Beseda pak, vlastní středisko celého ruchu, stala se Hostinskému nejmilejší snad českou institucí, jíž věnoval mnoho práce, v níž často přednášel i zastával různé funkce, a to ve všech jejích odborech. Své „Čtyry rozpravy“ věnoval Umělecké Besedě, ovšem té, „která za dob nejkrušnějších stala se bezpečným útulkem a střediskem pokrokových snah uměleckých v národě českém“.

Čím byl naší mladé nové literatuře Byron, tím byl naší mladé hudbě Wagner a celá výmarská škola, z „byronismu“ stal se „wagnerianismus“ prototypem nečeskosti u starých. Už v 50tých letech vzbudil Liszt a Wagner (Berlioz už dříve) u nás velký rozruch, Praha (německá) měla pověst wagnerianského města a mladá generace horovala pro Wagnera. S ní i Smetana, Hostinský pak též už na začátku 60tých let.[19]) Bylo to nadšení mladých pro umění, jež zvláště v dramatické hudbě zdálo se býti hotovým zjevením. Pomysleme jen, že opery Wagnerovy vnikaly k nám skoro současně s prvními díly Verdiovými, proti nimž byly ovšem pravým zaslíbeným rájem! Tím více ovšem působila Wagnerova hudba na naši mladou

[18]) První krok. Premie Umělecké Besedy r. 1894, též v knize Bedřich Smetana 1901.

[19]) Reminiscenzen, Politik 1902.

generaci, Smetanu nevyjímajíc, svou uměleckou ryzostí a pravdivostí. Potom přišly první opery Smetanovy, jimiž vlastně naše hudba teprve vznikla, neboť to, co bylo před tím, nedalo se se Smetanou vůbec srovnávati (literatura před Májem měla Čelakovského). Wagner tedy stal se heslem, prototypem modernosti, v jeho jméně bylo zahrnuto vše, co moderní hudba přinesla. Proto také máme nejméně příčin podceňovati toto Wagnerovské nadšení, jež naší hudbou tak mocně otřáslo. Stačí jen čísti, s jakou pietou putovali Smetana a s ním i mladý Hostinský do Mnichova, aby slyšeli nové Wagnerovy zpěvohry, a pochopíme, že nešlo tu jen o toho neb onoho umělce sebe lepší kvality, nýbrž že šlo o „lepší vzduch", jenž tu vanul ze světa k nám. Hostinský zmiňuje se o tom sám: „Musím se přiznati, že z ničeho nečerpal jsem tolik důvěry v budoucnost českého umění jako z onoho příkladu Wagnerova nenáhlého vítězství v Německu." [20]) Vliv Wagnerův zachvátil celý kulturní hudební svět, tomu vlivu nemohla ujíti ani naše hudba, nechtěla-li zastarati nebo klesnouti na stupeň lokální veličiny. To jest pak zásluhou Smetanovy generace, že otevřela tomuto světovému vzduchu dvéře dokořán stejně, jako dvacet let potom otevřely se u nás brány světovému umění realistickému.

Tímto přimknutím k světovému proudu hudební kultury neztratila ovšem naše hudba na své samostatnosti. Mezi prvními pak jejími zastanci stál Hostinský. Nikdo u nás, a nevyjímám ani hlasy posledních let, neakcentoval svéráznost Smetanovu s tím nadšením jako Hostinský už v letech 70tých. Celá jeho polemická kampaň o Smetanu nese se tímto směrem: [21]) nejde moderní české hudbě o napodobení Wagnera a jeho děl, nýbrž jde o návrat k přirozenosti, k umělecké pravdivosti, k níž nám cestu ukázal Wagner jakožto moderní umělec s ostrým národním profilem; zároveň však nechceme se vzdáti těch vymožeností, jež nám světové umění přináší. Opakuje se tu často až slovně všechno to, čím hájil Neruda družinu Máje proti výtce nečeskosti, cizáctví, němectví. Hlavním dokumentem pak této samostatnosti české hudby byl Hostinskému Smetanův „Dalibor", nejkaceřovanější Smetanovo dílo, jakožto práce ultraněmecká, jež by mohla jen slouti Dalibor-Wagner. Naproti tomu Hostinský už r. 1873 ukázal ve svém

[20]) Z Mnichovských divadel, Dalibor 1879.

[21]) Viz zvláště: Wagnerianismus a česká národní opera, Hudební Listy I, 1870. — Wagneriana, ibid. II, 1871. — Kde jsme? Kam nechceme se dostati? Dalibor 1873 (chifr. Fl.). — Bedřich Smetana, Květy 1884.

krásném rozboru „Dalibora“,[22]) že jest to naopak nejnárodnější naše vážná zpěvohra, v níž jest více českosti než ve všech dosavadních dílech jiných českých skladatelů. Tato stať však zasluhuje i s jiné strany zvýšené naší pozornosti v hojné jinak polemické literatuře o Smetanu. Hostinský nám zde poprvé poukázal na vlastní smetanismus Smetanovy hudby, jejž vidí ve zvýšeném monothematismu hudební práce Smetanovy. Všechny motivy „Dalibora“ vyrůstají z jednoho kořene, čímž činí pak celé dílo tak obdivuhodný celkový dojem. Toto rozpoznání pak se dalším Smetanovým tvořením, v němž zvláště Vyšehrad a Tajemství jsou po té stránce zajímavými doklady, skvěle potvrdilo. V zájmu historické spravedlnosti pak třeba tu připomenouti, že mimo tento názor Hostinského až dodnes nestal se žádný, doklady podepřený pokus o karakteristiku tohoto vlastního smetanismu.

Hlavní své práce o Smetanovi uložil Hostinský ve své vzácné knize „Bedřich Smetana a jeho boj o moderní hudbu“ (1901), kde sebral své starší stati, práci plného čtvrtstoletí, a na způsob vydání pramenů s hojnými novými příspěvky a vysvětleními je otiskl. Pravda, čekali jsme od Hostinského velké, nové samostatné dílo o Smetanovi, jež však Hostinský pokládá dnes aspoň za neuskutečnitelné. Za to však musíme říci, že takové dílo, jaké nám podal Hostinský, nemohl by nám podati nikdo jiný než právě on, který stál uprostřed oněch bojů. Z celé knihy vane nejpravější duch oné doby, jímž teprve pochopíme význam celého boje i Smetanovo utrpení. Avšak i věcně podává nám jeho kniha o Smetanovi tolik, jako žádná jiná. Zvláště v rozboru a názoru na jednotlivé Smetanovy zpěvohry žijeme stále tím, co nám o nich řekl Hostinský.[23]) Jeho názor na ně plyne z fakta, vlastními slovy Smetanovými hojně doloženého, že Smetana úmyslně svými díly chtěl vychovati naše obecenstvo a proto vedl je svými pracemi stále výše a výše. V té věci znamená u nás Smetana velmi mnoho, v tom nejlépe vidíme jeho buditelský, obrozenský karakter, že dovedl takto pracovati ve prospěch celku i na úkor často svých vlastních interesů a přání. Proto také u něho nebylo tápání, není tu rozvoje od začátečníka v mistra, neboť Smetana hned při své první opeře, „Braniboři v Čechách,“ byl dokonalým mistrem. Proto také ukazuje Hostinský, že se díla Smetanova nesmí srovnávati, aby se snad stanovila ně-

[22]) Smetanův „Dalibor“, Dalibor 1873, též v knize Bedřich Smetana 1901.

[23]) O zpěvohrách Smetanových. Premie Uměl. Besedy 1888, též v knize Bedřich Smetana 1901. — Smetanova Libuše, Dalibor 1881. — Viola, úvod k vydání klavírního výtahu 1903. — „Prodaná nevěsta“ na německém jevišti, Čas 1893.

jaká stupnice hodnoty mezi nimi. Hostinskému jsou Smetanovy zpěvohry stejně mistrovská díla, ani „Čertovu stěnu“, domněle úpadkovou, nevyjímaje. Že pak nelze Smetanovy opery srovnávati s Wagnerovými a hledati parallelismus mezi nimi, jest ovšem samozřejmým důsledkem známého nám už Hostinského názoru o esthetické i umělecké samostatnosti Smetanových cest v umění.

Tento boj Hostinského o Smetanu, zde jen v hlavních svých bodech zachycený, náleží historii a bude jí po zásluze oceněn. Chci zde ještě jen ukázati, jak toto obětování se Smetanovi souviselo u Hostinského s nejhlubším přesvědčením a s tou mravní ryzostí, jíž stál Hostinský vždy vztýčen a nedotčen vřavou dne. V tomto boji našel umělec nejideálnější ryzosti zápasníka neméně ryzího. Osobnost Smetanova poutala k sobě každého, kdo se mu z hlubších lidí přiblížil. Hostinský praví o něm: „největší muž, jejž jsem v životě svém poznal ze styků osobních.“ Už samo pronásledování muže tak ryzího stačilo, aby se Hostinský „pronásledovanému mistru zapsal celou svou duší.“[24]) Když pak už r. 1868 poprvé se k Smetanovi přiblížil, „byl jsem okamžitě jat celou jeho osobností. Nemohl jsem ani na okamžik býti v pochybnosti, kterým směrem se mám bráti a čím snahám sloužiti.“ Tomu dostál Hostinský plně od oné doby až do dneška, té „svaté povinnosti, kterou jsem již před lety s nadšením přijal za svůj úkol životní: připravovati půdu ideálním snahám Smetanovým, klestiti dráhu jeho činům uměleckým, a kde toho zapotřebí, i hájiti ho proti všemu nedorozumění, předsudku a zlé vůli.“ K tomu pak nemohu nedodati i Hostinského hlas, jímž se ozval v nejprudším zápase o pravost RKZ;[25]) ozývá se i z něho ten, kdo o patnácte let dříve prožil sám podobnou kampaň, vedenou zbraněmi neméně nemravnými. I r. 1886 ozval se Hostinský ihned, „jakmile zlomyslnost chopila se zbraně nejlacinější a právě proto bohužel raději užívané, zbraně to, kterou zraněni jsou u nás téměř všichni, kdož vůbec odvážili se do života veřejného, namnoze i naši mužové nejlepší: bezdůvodného totiž podezřívání z nevlastenectví.“ Takovým zastancem pravdy byl Hostinský vždycky, ať šlo o problém literární, hudební nebo vědecký. Nikdy pak nezůstal pozadu, kde šlo o projev pevného karakteru a nezlomné vůle.

Muž této ryzí povahy byl už tím ovšem ideálním učitelem, a to v nejširším slova smyslu. Především třeba vytknouti Hostinského činnost kritickou, jež byla vždy věrným odleskem jeho nezišt-

[24]) Řeč při odhalení Smetanova poprsí v Národním divadle, Zlatá Praha 1894.

[25]) Glossy ke sporu o Rukopisy, Athenaeum 1886.

nosti a nestrannosti, jakož i hlubokého uvědomění o zodpovědnosti této činnosti. Hostinský byl kriticky velmi činným, psával referáty o hudbě do odborných listů (1869 v Daliboru, 1870—1871 v Hudebních Listech) i denních časopisů (Pokroku, Politiky, Národních Listů), byl však i referentem o literatuře a výtvarném umění, o vědeckých dílech svého oboru, r. 1873 založil pak samostatný „Věstník kritický a bibliografický, první to časopis toho druhu u nás. Nás zde zajímá především jeho kritika ve vlastním smyslu. Byl rozhodným nepřítelem té povrchní kritiky, jíž jest kritisované dílo jen záminkou k blýskání se vlastním vtipem. Smetana jest mu „velký kritik, pro rozvoj hudebního ruchu našeho epochální, ačkoliv neznal žádného pozlátka ani krasořečnictví ani hloubavosti". Své kritické kredo uložil Hostinský ve větě, jež pro svou morální sílu měla by býti zlatým písmem vepsána nade vchodem do tajemné síně pravé kritiky umělecké: „Má-li kritika býti účinná, musí býti přesvědčiva, ne pouze logickou a dialektickou správností, nýbrž i onou bezprostřední vřelostí podání a onou bezohlednou opravdivostí snahy, jež nalézáme jen tam, kde kritisující z nejhlubšího přesvědčení cítí se za jedno s prospěchem a pokrokem umění." [26]) Jak vysoko staví tu Hostinský pravého kritika nade všechno kritikářství minulosti i přítomnosti!

Úkol kritiky vidí Hostinský v upravování cesty umělcům u obecenstva, nechápajícího dosud nové cesty silného umělce. Tento positivní úkol staví nade všechno: „Spíše nežli souditi dobu takovou sluší spisovateli činiti se jejím mluvčím a přímluvčím, tlumočiti její snahy a hájiti její ideály." Obecenstvo jest vždy plno předsudků, neboť diletantismus obecenstva vede vždy k staromodnosti, zvláště v dramatice. Avšak obecenstvo není tu vinníkem, nýbrž obětí těch, kteří je vedou, zvláště divadla. Toto prostředkování mezi umělcem a obecenstvem pokládal pak Hostinský za hlavní svůj úkol v otázce Smetanovské, ukazuje pohodlnému obecenstvu, že umělec, jenž přichází k němu s velkými nároky, ctí tím své obecenstvo a má býti od něho tím více ctěn a ne odsuzován pro „těžkost" a „nepřístupnost" svého umění. [27]) V takovém případě, kde jen pohodlnost a diletantismus obecenstva obracely se proti novému umění, vystoupil Hostinský vždy na obranu umělce, cizího i domácího. Hostinského práce o Fibichovi sledují většinou právě tento cíl: odstraniti nedorozumění mezi obecenstvem a umělcem, [28]) ježto se tu opakuje

[26]) Stať o kritice Smetanově v knize Bedřich Smetana 1901.

[27]) Umělec a obecenstvo, Květy 1884, též v knize B. Smetana 1901.

[28]) Vzpomínky na Fibicha, Dalibor 1902. — Zd. Fibich, Ottův Naučný

skoro doslova to, s čím se vystupovalo proti Smetanovi, jen ovšem se změněným pozadím. U vědomí této věčně se opakující historie v dějinách umění o zneuznání umělce, vystupujícího s novými požadavky, volá Hostinský k obecenstvu: Buďme shovívavi, nezatracujme, dokud se umělec plně nevyslovil. Mějme důvěru k umělcům, kteří přicházejí s něčím novým, a nevolejme hned: konec umění! Tak se mluvilo už o Gluckovi, Beethovenovi, Wagnerovi, dokonce i o ruském románu, a přece umění jde stále dále. Malý národ pak má nejméně se lekati i náhlejšího pokroku, zvláště, je-li tak zanedbán jako náš národ!

Proto se také Hostinský varoval vždy všeho strannictví a uvítal každý směr, jen byl-li vážnou snahou o pravé umění.[29]) Nesmíme nic zamítnouti jakožto „nenárodní" nebo příliš „radikální", neboť to podkopává „kořen všeho zdaru uměleckého, svobodu tvoření". Žádejme od umělců jen opravdovou snahu vytvořiti díla krásná, beze všeho mentorování — všechno ostatní bude nám dáno. Co nás musí spojovati, jest ten vysoký názor na umění, jemuž jsme se naučili právě od Smetany.[30]) Proto naopak žádá Hostinský i v plném boji r. 1872 pro naši hudbu všechny směry jakožto nejlepší první stadium naší hudby, ne ovšem ve smyslu plochého eklekticismu, nýbrž jako zdravý synkretismus. Vždyť rozmanitost směru a rázu svědčí o živém, zdravém ruchu uměleckém, který musí nás těšiti i tam, kde snad nemůžeme plně souhlasiti s tím neb oním směrem. Podobně pak zastává se této rozmanitosti směrů i v literatuře: r. 1880 hájí mladší generaci právě pro její rozmanitost individualit[31]) a r. 1890 vítá už novou generaci příštích et, jež náš obzor rozšíří stykem se zahraničním hnutím realistickým. Proto také vytýká vždy za dobrý příklad ty, kteří přijali mladší umělce s pochopením neb aspoň bez předsudků. Ve svém přehledu našeho umění v druhé polovici 19. století dotkl se toho i na horké půdě Akademie: „ke cti starší družiny Máje budiž to řečeno, že předáci její nový dorost (Ruchu 1868) přijali sympathicky".[32]) Ko-

Slovník a Almanach Čes. Akad. XI, 1900. — Slovo o významu Zdeňka Fibicha, Dalibor 1901. — Zdenko Fibich und Melodrama, Zeit 1901. — Fibichova Nevěsta Messinská, Dalibor 1885.

[29]) O nynějším stavu a směru české hudby, Květy 1880 a v Rozpravách hudebních 1885.

[30]) Řeč při slavnostním večeru Smetanově v Umělecké Besedě 11. května 1885. Dalibor 1885.

[31]) Osvěta 1880 (v ref. o J. V. Sládkovi).

[32]) Umělecký ruch v národě českém za posledních padesát let, Alm. Č. Akad. IX, 1898.

nečně působilo tu u Hostinského i čistě lidské stanovisko k osobě mladého umělce. „Kdo nevěří v slepé fatum napřed a neodvolatelně určené, nýbrž nalézá v dějích lidských výslednici činitelů nad míru četných a různých, jejichžto přerozmanité vzájemné setkávání a utkávání se, proplétání a pronikání, ať již výsledkem svým člověku příznivé nebo nepříznivé, někdy sice lze postřehnouti, zřídka, a to jen částečně, pochopiti, nikdy však předvídati“ [33]) — kdo tak se dívá na utváření se lidského života, ten nikdy nemohl nevyjíti se všech svých sil mladému umělci vstříc.

Pokládá-li Hostinský za hlavní úkol kritiky odstraňovati u obecenstva předsudky, jest mu hlavním jejím úkolem k umělcům dodávati odvahy mladým adeptům umění. Vítá vše, co může podporovati sebevědomí umělců,[34]) na nichž nikdy nežádá tu „skromnost“, jež bývá pláštíkem umělecké polovičatosti a povrchnosti. Proto obrací pozornost umělců raději v před než vzad, k úkolům, jež máme ještě vykonati a jež čekají mladší umělce. Při 25letém jubileu Umělecké Besedy 1889 nepohlíží ve své slavnostní řeči zpět, nýbrž mluví: o pokroku v umění. Proto také odstraňuje všechny předsudky, jež ochromují sebevědomí mladého umělce.[35]) Především není žádného klasického umění, t. j. vrcholu, neboť vrchol byl by zároveň koncem; pak by nezbylo „než složiti ruce v klín, pověsiti harfu svou na hřebík a dumati o ztraceném ráji“. Mladý umělec však nesmí ztratiti důvěru ve svou budoucnost: „kdo není přesvědčen, že má v torbě své berlu maršálka, ten již prohrál i všechny budoucí bitvy“. Proto nesmíme mladého umělce chtíti mentorovati a vnucovati mu věci, jež se vynutiti nedají, nýbrž jež se teprve prokáží jeho vývojem. Zejména se tu hřeší ustavičným napomínáním, aby byl umělec originální nebo národní. Originalita se nedá vynutiti ani naučiti a takové napomínání podobá se počínání vychovatelky, jež by od rána do večera říkala své svěřence, aby byla naivní; výsledkem bude svrchovaná afektovanost. Proto také nejlépe ochrání umělcovu originalitu všestranná znalost hudební literatury, kde potom jeden vliv paralysuje druhý. Stejně se to má s požadavkem národnosti, i pro tu není žádného předpisu, ačkoliv se často odvozuje buď z hotového díla (z Prodané nevěsty i proti Smetanově Daliboru) nebo z lidového umění. Národní umění musíme nejprve míti a pak budeme věděti, co to jest. Dnes už o něm víme daleko více, co před Smetanou ještě nikdo netušil.

[33]) U pomníku Mozartova, Smetana I, 1906.
[34]) Z dozvuků výstavních. O literatuře a umění, Athenaeum 1892.
[35]) Zvláště v rozpravě: O nynějším stavu a směru české hudby 1880.

Avšak náš vývoj jest dosud krátký, musíme bráti i to, co přijde, a neustrnouti v pojmu národního na šabloně (srv. názor o „němectví" Fibichově). Konečně pak dodává Hostinský odvahy mladému umělci i k boji, jenž jest nutný, přináší-li něco nového. Takový pokrok zatlačuje vždy něco snad i dobrého ze starého umění, čehož se budou zastávati ctitelé tohoto. Takovému boji neušel ani největší náš umělec, Smetana.

Toto sebevědomí umělcovo nesmí se ovšem zvrátiti v planou domýšlivost, nýbrž naopak musí vésti k tím úsilovnější práci další. Úspěch našeho umění nesmí býti „vyzváním k samolibosti, která ruce skládá v klín, nýbrž jen pramenem oprávněné sebedůvěry a tudíž i nové síly, jen popudem k další práci". Proto také Hostinský právě při nejslavnostnějších okamžicích našeho úspěchu dotkl se vždy této věci. Když se otevíralo Národní divadlo, varoval před šířící se tehdy myšlenkou, že jsme u cíle. Nejsme na výši, nýbrž musíme teprve začíti, užiti nádherné budovy k vybudování i důstojného umění pro ni.[36]) Když pak u nás vše bylo opojeno vítězstvím Smetanovým ve Vídni, volá zase Hostinský: „Dosud není na čase, abychom k noze postavili zbraň".[37]) R. 1889 přehlíží naše umění za poslední čtvrtstoletí a při všem uznání tomuto velkému pokroku vidí v něm jen „episodu v našem rozvoji národním", součástku našeho obrození. Avšak bylo by chybou, viděti právě v našem obrození už cíl našich snah. Buditelům náleží naše vděčnost za ideální odvahu, avšak úcta k nim nesmí se změniti v slabost, jež by jich dílo ničila, neboť větší část práce zbyla po nich stále nám a příštím generacím.[38]) I zde hlásí se nám týž princip, jenž nás vedl Hostinského esthetikou a jeho názorem na umění. Platí-li někde, tedy zasté v umění platí heslo: Nunquam retrorsum!

Z toho všeho vidíme, že kritika Hostinského sleduje cíle především pedagogické a tudíž že s ní velmi úzce souvisí i vlastní výchovná činnost Hostinského, ve škole i mimo školu. Zde ovšem poukáži jen na tuto souvislost Hostinského kritiky i se snahami, zvanými dnes umělecká výchova. Tyto snahy náležejí k podstatě celého názoru Hostinského a proto objevují se u něho už r. 1869, v prvním roce jeho literární činnosti (v článku Umění v Riegerově Naučném Slovníku). Nešlo tu ovšem jenom o vychovávání zevnějších forem obecenstva, ač i tomu se Hostinský jako dříve sám

[36]) Slovo o našem Národním divadle, Osvěta 1883.

[37]) Proslovení při oslavě Vídeňské výpravy Národního divadla r. 1892, Lumír 1892.

[38]) O pokroku v umění, Čtyry rozpravy 1894.

Smetana nevyhýbal,[39]) nýbrž o vlastní umění. Podle Hostinského jest umění ethický interes lidstva a náleží tudíž k nejvyšším jeho zájmům. V umění najdeme tolik ryzí lidskosti, jako nikde jinde, umění jest puls lidstva; i když nepřináší v sobě vždy mravnost, jest ve své podstatě vždy mravné. Nemravným jest vnímatel neb umělec, nikdy však ne umění. Proto třeba je pěstovati bez ohledu na jeho okamžité výsledky.[40]) Umění jest rovnocennou součástkou kultury spolu s vědou, a kdo se o umění nestará, jest stejným polovzdělancem jako ten, kdo nedbá o theoretické vzdělání. Teprve uměním se vzdělání uceluje v pravou kulturu člověka, o němž možno říci ne s Pilátem: Ecce homo, nýbrž s Napoleonem: Voilà un homme![41])

Výchova obecenstva má ovšem význam nejen pro obecenstvo, nýbrž i pro umělce, odstraňuje právě předsudky proti uměleckým dílům. Proto, ovšem i z důvodů morálních a sociálních, třeba jest pečovati o šíření umění nejlepšího.[42]) Umění pro lid nesmí býti uměním nižší kvality, nýbrž právě nejlepším uměním, a sice i nejpokrokovějším vedle dobrého starého. Lid jest zrovna tak obecenstvem, jako t. zv. intelligence. Ideálem obecenstva jest jednotně vychované obecenstvo, ovšem při tom všestranně vychované aspoň na prvních stadiích vzdělání. Dnešní „odborné“ vychovávání už od útlého mládí vede k té nerovnosti obecenstva, jež jest nejtěžším břemenem i ve vývoji samého umění. Proto zejména jednotná střední škola jest ideální školou nejenom v zájmu obecenstva, nýbrž i umělců.[43]) Methodicky pak nejlépe děje se výchova umělecká věcným poučením. Hostinský jest zásadním nepřítelem vštěpování hotových esthetických soudů nebo pravidel v mysle žáků, ano zamítá i dějiny umění neb dokonce esthetiku jakožto vyučovací předmět. Nejlépe se tato výchova děje příležitostně: velmi mnoho by mohl vykonati na př. chr[illegible], kde lid dostává první umělecké dojmy, kdyby dnes chrámové umě[illegible] nebylo v tak žalostném úpadku.[44]) I zde pak Hostinský činí

[39]) Koncerty u nás a jinde, Dalibor 1879. — K tomu viz články s chiffrou Flor. (Hostinský?): Žádoucí reformy v řádu divadelním, Dalibor 1873 a Epištola našim zpěváckým spolkům, Dalibor 1874 (o zakládání pěveckých škol).

[40]) O kulturním významu umění, Čtyry rozpravy 1894 (k 20. jubileu Umělecké Besedy 1883).

[41]) Epištoly o krátkozrakosti, Lumír 1874.

[42]) Hlavní spis Hostinského o umělecké výchově „Umění a společnost“ právě vyšel (1907). O methodě její jedná: O socialisaci umění, v Praze 1903.

[43]) Aforismy o reformě středního školství, Athenaeum 1891.

[44]) Náboženství a umění, Lumír 1873 a v Šesti rozpravách 1877.

své názory o filosofii dějin umění východiskem umělecké výchovy,[45]) neboť opřeny jsou o tytéž principy psychologické a historické vývoj) umění i jeho vnímání dětmi) jako ona výchova.

Konečně bylo by lze promluviti o vlastní učitelské činnosti Hostinského, jež jest stejně mnohotvárná jako jeho vědecká a kritická činnost: přednášel (od r. 1877) dějiny malířství na malířské akademii, potom dějiny hudby na konservatoři a dějiny umění na umělecko-průmyslové škole. K tomu r. 1877 habilitoval se pro esthetiku a dějiny hudby na universitě (1883 stal se mimořádným, 1892 řádným profesorem). R. 1892 účastnil se založení dramatické školy Národního divadla, pro niž vypracoval učební osnovu a sám tu přednášel dějiny herectví.[46]) Od r. 1894 přednášel pak i dějiny výtvarných umění na universitě. To jest zajisté učitelská činnost nad sílu jednoho člověka. Mohl bych pak i líčiti Hostinského umění řečnické, tkvící stejně jako celá jeho osobnost ne v pozlátkovém třpytu zevnějšku, nýbrž v prožitosti, hloubce a vřelosti celého jeho podání. Avšak musil jsem ve svém stručném náčrtku vypustiti mnoho věcí, musím tak učiniti i zde. Přiznávám se, že bych nedovedl zachytiti snad ani stý díl toho, čím jest Hostinský za universitní kathedrou tomu, kdo přichází s láskou k věci, a čím vším dovede Hostinský rozehřáti toho, kdo snad před chvílí neměl ještě ani tušení o tom, co stane se mu vodítkem pro celý život. Jen jeden soukromý svůj dojem nemohu zamlčeti: kdykoli jsem slyšel neb četl Hostinského slova o Smetanově ryzosti a vážnosti, vždy se mi vybavoval k tomu obraz Hostinského, stejné morální síly a výše. Měla-li pak ona Smetanovská doba takové karaktery, byla to vzácná, ano svatá doba českého umění!

Tím končím své chudé poznámky, jež nechtěly nic více než ukázati jednotnost, organičnost všeho jednání i myšlení Hostinského, jež jest vždy pramenem té pravé síly, jež přetrvává věky a tvoří vlastní historii lidského ducha. Hostinský sám vyjádřil to nejkrásněji slovy, z nichž může každý čerpati nejplnější důvěru: „Plné uvědomění hodnoty a důstojnosti krásného umění povznáší dnes dvojnásobně každého, kdo jakýmkoliv způsobem zasvětil se jeho službě: při pohledu do minulosti je dokonalou odměnou za všechnu poctivou práci a horlivou obětavost, při pohledu pak do budoucnosti zázračným pramenem síly k nové práci, odvahy k novým zápasům a obětem, důvěry v konečný jich zdar!“

[45]) Dějiny umění v dětské světnici, Lumír 1873 a v Šesti rozpravách 1877.

[46]) O dramatické škole Národního divadla, Lumír 1892.

J. MÁCHAL:

LÍSTEK Z DĚJIN ČESKÉ KRITIKY LITERÁRNÍ.

Podtrhnul jsem si kdysi výrok jednoho z moderních kritiků našich — Jiřího Karáska. Zní takto: „H. G. Schauer vystoupil v české literatuře v době, kdy nebylo v ní ubožšího genru nad kritiku. Kritické hodnocení děl obmezovalo se jen na to, že kritik zkoumal jakost rýmů, plynulost rhytmův a pátral po germanismech. Tak podřízenou úlohu hrála tehdejší kritika... Schauerem přišel do kritiky duch s novými hledisky kritickými. Vůči kritice čistě filologické, jak se posud v Čechách pěstovala, akcentoval myšlenku, která zarážela tam, kde se kritika dosud pohybovala na půdě reklamy neb opotřebovaných útočných frasí."

Nenamítám nic proti velebení kritických zásluh Schauerových, naopak principy jeho reální kritiky, pokud je mohl ve svém mládí rozvinouti, jsou mi osobně daleko milejší nežli na př. čistě dojmová a zcela subjektivní měřítka mnohých stoupenců mladé kritiky, přišlé po Schauerovi, ale zaráží mne paušální odsouzení kritiky před Schauerem. Ze slov Karáskových, kdyby obsahovala plnou pravdu, vyplývalo by, že celá naše kritika před Schauerem byla čistě filologická, posuzující plody krásné literatury jediné a výhradně pod zorným úhlem grammatiky a metriky. Byly u nás zajisté — jako jinde — případy takové pohodlné kritiky, ale právě naše nejlepší kritika v době před Schauerem byla nikoliv filologická, nýbrž esthetická. To je obecně známo a známi jsou také přední zástupcové této kritiky — Jos. Durdík a Ot. Hostinský.

Význam i ráz kritiky Durdíkovy pěkně byl vystižen studií Jar. Kampra v „Sborníku Durdíkově". Zde budiž aspoň několika slovy vzpomenuto kritické činnosti Ot. Hostinského, ovšem jen pokud se vztahovala na určité směry literární a na básnická díla sama.

*

Theorie umění básnického dotýkají se četné rozpravy Hostinského, ale bezprostřední vztah k soudobým směrům literárním měly zvláště dva jeho články „Výlet do říše romantiky" (Květy 1881) a „O realismu uměleckém" (t. 1890).

Rozprava „Výlet do říše romantiky" měla hlavně dvojí účel. Předně stanoviti podstatu a vlastní pojem toho, čemu se nyní říká „romantika", „romantické" a rozličně bývá vykládáno, za druhé odmítnouti názor formální esthetiky, že romantické je něco méně

dokonalého než klassické. V příčině první vysvětluje se způsobem názorným a induktivním, že podstata dojmu romantického zakládá se především na kontrastu a dissonanci členů různorodých a to jak v obsahu uměleckých děl, tak i v jejich formě zevnější. V příčině druhé se dokazuje, že romantika jest také estheticky oprávněným živlem uměleckým a nikterak nevylučuje onu výši uměleckého tvoření a všeobecnou platnost forem, kterou klasičností nazýváme. Proto nelze říci, že by moderní snaha zachovati to, co je v romantice krásného a cenného, znamenala reakci uměleckou nebo úpadek vkusu, jak se zdálo mnohým esthetikům vášnivě zamilovaným do antiky.

Studie „O realismu uměleckém" byla svrchovaně časová. Vyšla v době nejprudších bojů našich o realism, s nímž se u nás sběhem známých okolností spojovaly momenty, které leží zcela mimo obor umění. Ale i jinak rozšířena byla u nás tehdy o realismu ponětí zcela falešná. Dostačí uvésti na př. mínění čelného básníka českého, který ve svých článcích kritických vykládal obecenstvu, že poslední kočující fotograf stojí výše než realista atd.

Celou otázku realismu Hostinský ve své rozpravě uvádí na jednoduchou formuli sporu mezi krásou a pravdou. Dosud bylo zvykem prohlašovati, že nejvyšším zákonem umění jest krása; a kdykoliv pravda jí odporuje a překáží, umělec má prý straniti kráse, nikoliv pravdě. Ale stanovisko toto není oprávněno. Pravda umělecká jest právě tak prvkem esthetickým, činitelem krásna, jako úhlednost linií a tvarů, harmonie barev a zvukův a j. Proto všecka poplašná hesla, že realismem ruší se krása, že nastává konec umění, jsou přehnaná. Netřeba se ani zarážeti, když seznáme případy, v nichž snaha po dokonalé pravdivosti a věrnosti obrazu třeba i výlučně ovládá tvoření umělcovo. Pravda jakožto „rušitelka krásy" nebude zajisté ničím horším, nežli krása jakožto „rušitelka pravdy". Vyvrátiv všecky námitky proti realismu a objasniv jeho podstatu, určuje pak poměr jeho k idealismu takto. Tvoření idealistické i realistické stejně jest oprávněno, otázka, kdy má umělec užíti toho či onoho způsobu, řešena býti musí podle zvláštních podmínek a okolností každého jednotlivého úkolu uměleckého. Ze všech činitelů, kteří při tom mohou rozhodovati, nejdůležitější je vlastní povaha předmětu zobrazeného. Skutečným zjevům přítomným svědčí především pojetí a provedení realistické, kdežto náboženství, legenda, báje, allegorie k plné platnosti docházejí jen cestou idealismu. Dějiny jakožto svět sice reální, ale již minulosti náležející, jednak realisticky chtí býti vylíčeny, jednak pravému rea-

lismu se vzpírají, a tudíž více méně jen kombinacím a kompromisům obou principů jsou přístupny.

Jasný, klidný a prohloubený výklad spisovatelův měl ohromný vliv na čtenáře a přispěl účinně k správnému pojímání realismu jakožto moderního směru v umění. Ani předpojatý článek Durdíkův „O naturalismu v básnictví" (Osvěta 1891), ani bojovná rozprava E. Krásnohorské „Poesie a pravdivost" (Květy 1891) nemohly seslabiti dojem a přesvědčivost vývodů Hostinského. Účinek byl zjevný; spor o realism umělecký byl dobojován. Sama E. Krásnohorská, která dříve se vší vznětlivostí svého temperamentu bojovala proti realismu, — sklonila k noze zbraň a hlásala celkem smíření s realismem, požadujíc po něm toliko vyšší rozhled, ideál.

Z jednotlivých genrů básnických Hostinský podrobněji se zabýval zvláště podstatou dramata, jehož theorii věnoval dvě další studie „Darwin a drama" (Lumír 1873) a „Epos a drama" (Květy 1881).

Rozprava „Darwin a drama" co nejtěsněji souvisí se základní myšlenkou Hostinského odpoutati moderní esthetiku od nejrůznějších soustav theoreticko-filosofických a metafysických, postaviti ji na vlastní, samostatné nohy a přizpůsobiti methodu její methodě přírodních věd. Jest to takořka drobnou illustrací a praktickou ukázkou zásad, jež hlásal v rozpravě „Slovo o krasovědě". K tomu cíil vybral si drama jakožto komplikovaný útvar umělecký, aby jeho theorii podepřel o dvě hlavní zásady darwinismu: přirozený výběr a boj o život. Vysvětliv, jak látka a motivy dramata, komposice a výslední dojem jeho s těmato dvěma činiteli biologickými se stýkají, končí svou úvahu slovy: „Přesvědčili jsme se, že cesta, na niž jsme vkročili, nevede do esthetického pekla, do čirého zapírání vší krásy a všeho ideálu, že theorie, která na látku dramata hledí okem „Darwinismu" nemusí výsledky svými býti o nic horší, nežli kterákoli jiná, že se naopak takovouto theorií každý vážný požadavek dramatiky, pokud se tkne člověka jakožto předmětu uměleckého díla, zcela dobře vysvětliti a odůvodniti může."

Úplnou theorii dramata se stanoviska své exaktní esthetiky Hostinský rozvinul teprve v obšírnější studii „Epos a drama". Práce tato je zajímava i svou methodou i výsledky. Methodicky podává pěknou ukázku, jak exaktní esthetika z daných prostředkův uměleckých může odvozovati pravidla slohu. Proto vyšetřují se nejdříve umělecké prostředky, kterými se dílo dramatické ve skutek uvádí, a všeliké jiné okolnosti a poměry, za kterých se to děje, a na základě toho vykládají se teprve pravidla dramatické komposice. Zá-

roveň s theorií dramata objasňuje se i theorie epiky jakožto druhu básnického, který co do látky s dramatem nejvíce se stýká, ale způsobem, jakým tuto látku líčí, od něho podstatně se rozlišuje.

Theorie dramata, která se tímto přesně methodickým postupem buduje, vyhlíží ovšem poněkud jinak, než jak ji dosud líčila esthetika idealistická a formální. Drama přestává tu býti pouhým jednoduchým druhem poesie vedle lyriky a epiky, a jeví se sdružením umění básnického s uměním mimickým a výtvarným. Proto v klassifikaci uměn vykazuje se mu docela jiné místo, než kam je zařaďovala esthetika idealistická.

Že Hostinský svým článkem „Glossy ke sporu o Rukopisy" (Athenaeum 1886) účinně zasáhl do boje rukopisného, jest s dostatek známo. Dříve již účastnil se také řešení sporné otázky o české prosodii v článku „Několik slov o české prosodii" (Květy 1870) a v pojednání „O české deklamaci hudební" (Rozpravy hudební č. 2). Dospěl tu k zajímavým výsledkům, jež byly způsobilé, aby zmatkům prosodickým učinily konec (srv. J. Král, Listy fil. 1896, 172).

Všecky uvedené studie, mající přímý neb nepřímý vztah k literatuře, přinášely vždy něco nového, regulovaly u nás literární vkus a přispívaly platně k náležitému hodnocení děl básnických. Tím, že byly založeny na základě přesně vědeckém, názorně a logicky se rozvíjely, měly také velikou sílu přesvědčivosti. Proto mají v evoluci našich názorů literárních důležitý význam.

*

Z esthetických názorův uložených v rozpravách o theorii umění básnického vyplývají také hlavní principy literární kritiky Hostinského. Z empirické methody, která tvoří podstatu jeho esthetiky, přirozeně následuje, že také jeho kritika nemohla býti jiná než empirická. Tím jako kritik podstatně se liší od Jos. Durdíka, jehož kritika byla převahou dogmatická.

Předmětem jeho kritických úvah bylo především drama, jemuž jako divadelní referent Pokroku (1872-4), Lumíra (1873), Nár. Listů (1881-2) věnoval dlouhou řadu rozborů. V duchu své theorie posuzoval při každém dramatě básnickou hodnotu, umění herecké i scenickou úpravu. Na básnickou stránku dramata kladl však největší důraz, připomínaje při každé příležitosti, že předním požadavkem každého dramata jest, aby bylo především — básní. Proto ostře odsuzoval takové práce, v nichž poetická stránka ustupovala zřetelům

jiným. Odtud jeho stálý odpor a boj proti všedním fraškám a burleskám, jež se snažil vypuditi z českého divadla.

Posuzovaná dramata dávala mu často příležitost objasňovati neb řešiti rozmanité otázky uměleckého tvoření. Spor mezi pravdou historickou a krásou uměleckou zajímal ho na př. při Vlčkových „Lipanech". Výklad jeho nepozbyl své zajímavosti a zasluhuje, aby byl zde připomenut. „Bylo by lépe", vykládá se tu, „kdyby umění přestalo býti v oné přílišné závislosti od měnivých výsledků historického bádání, kdyby jen tenkráte, když od dějin získati může, těsně k nim přilnulo, všude tam pak, kde historická pravda na úkor jest vážným interesům čistě uměleckým, těmto přednost dalo před onou, ač neobrátí-li se raději k látce jiné, příznivější." Hostinský nezavrhuje z principu snad historické látky vůbec, nýbrž nesouhlasí se způsobem, jakým se nyní s látkami těmi obyčejně nakládá. Připouští rád, že látky dějinné z rozmanitých příčin mimo umění sice ležících, ale proto přece dosti vážných, vždy velevítané budou velkému obecenstvu, ale nevidí v úplném podrobování se diktátům historické pravdy vrchol činnosti umělecké. „Ten spíše hledám tam, kde básník sám si tvoří charaktery, situace, děj, nežli tam, kde si je vypůjčuje odjinud více méně hotové a tudíž v rámci historického umění samotného považuji za nejdůležitější ony stránky, v nichž se jeví především vlastní tvoření umělecké, a ne pouhé sebe virtuosnější zobrazování historie, která ostatně i svou nezbytnou přítěží prósy stává se básníkům nezřídka nebezpečnou". Applikuje pak názory tyto na drama Vlčkovo dokládá: „Kdyby Prokop Veliký byl tak postaven do plného světla historie, aby přišel k dokonalé platnosti, jak v tradicích národních žije, třeba zde onde proti pravdě historické, bylo by vyváženo všecko, co jinak by se proti Vlčkově hře namítati mohlo".

O rozdíle tvoření idealistického a realistického rozhovořil se již v úvaze o dramatě „Nerovné manželství" od O. Pinkasa, kdež vzhledem k stilisaci sociálních dramat praví: „Zcela jinak má si ovšem počínati umění, které přede vším jiným jest realistické — a realistická pravdivost co možná největší jest zajisté nejpřednější stránkou oněch sociálních dramat, jimiž novější literatura francouzská zaplavila divadla evropská, ba pro valnou většinu takových her je takořka jediným důvodem jejich umělecké oprávněnosti . . . Jako realista malíř nebo sochař pracovati musí vždy přímo podle přírody, trpí také salonní veselohra a sociální drama, nejsou-li věrným obrazem skutečnosti, citelným nedostatkem, jejž těžko jinak nahraditi."

Uvádím to jen na doklad, jak Hostinský již r. 1882 šířil u nás zdravé názory na umění realistické, tedy v době, kdy vlny nového směru uměleckého nedotkly se ještě naší literatury. A srovnejme s tím, s jakými překážkami bylo zápasiti, než r. 1887 dostalo se na jeviště první naše drama typu realistického „Naši furianti" od Stroupežnického!

Nelze tu jíti po stopách jednotlivých jeho kritik, jen všeobecně budiž poznamenáno, že rozbory dramat „Žebráci" od Staňkovského, „Dvé krásných očí" od Zákrejse, „Lipany" od Vlčka, „Nerovné manželství" od Pinkasa, „Drahomíra" od Vrchlického, „Stará historie" od Zeyera, „Karthaginka'" od Durdíka a j. mají trvalou cenu literární. Jakou váhu měl vůbec hlas Hostinského ve věcech divadelních, o tom svědčí nejlépe ten fakt, že program repertoirní, jejž navrhl ve známém článku „Slovo o našem národním divadle" (Osvěta 1883), byl přijat také od tehdejší správy Národního divadla. A dokud se jím řiditel Šubert řídil, zdokonaloval se též umělecký směr našeho divadla . . .

Kritická činnost Hostinského vztahovala se také na jiné druhy básnické. Četné jeho úvahy o nových básnických sbírkách a publikacích rozptýleny jsou po různu v časopisech. Básně B. Jandy, R. Mayera, Šmilovského, Krajníka, Staška, Pokorného, „Lesní kvítí" od Heyduka, „Ze Šumavy" od Krásnohorské, „Z ruchu" od Quise, „Adamité" od Čecha, „Z hlubin", „Sny o štěstí", „Epické básně", od Vrchlického, „Feuilletony" od Nerudy atd. prošly zkušebním kamenem jeho kritiky.

Od Hostinského vyšel také vážný popud organisovati naši kritiku. Za tou příčinou začal r. 1873 redigovati a vydávati „Věstník kritický a bibliografický", který se měl státi důstojným zástupcem kritiky ve všech oborech domácí produkce literární a umělecké. Byl to velmi slibný podnik, neboť redaktor dovedl si zjednati pro svůj časopis nejpřednější síly odborné, jako Durdíka, Gebauera, Golla, Preisse, Feistmantla, B. Jedličku, Ed. Novotného a j. Sám obstarával rubriku o umění, divadle a poesii. Pohříchu pokus tento — jako četné jiné pokusy pozdější koncentrovati naši kritiku — byl po 4 číslech zastaven.

Jakkoliv kritika čistě literární tvoří jen drobný výsek v mnohostranné činnosti Hostinského, přece i v tomto oboru bylo působení jeho pronikavé a úspěšné. V dějinách naší kritiky literární bude činnosti jeho vždy s povděkem vzpomínáno.

B. MATĚJKA:

PROFESOR OTAKAR HOSTINSKÝ A JEHO PÉČE O ZVELEBENÍ VĚDECKÉHO STUDIA UMĚNÍ NA ČESKÉ FAKULTĚ FILOSOFICKÉ

(se zvláštním zřetelem na nové zřízení stolice dějin umění).

Zvelebení vědeckého studia umění hudebního, literárního a výtvarného na české fakultě filosofické jest velikou zásluhou třicetileté učitelské činnosti profesora Otakara Hostinského. Jeho všestranná znalost všech oborů umění, kterou ovládá jako esthetik nejen tento obor, nýbrž stejnou odbornou podrobností všechna umění, hudební, literární a výtvarné, byla obdivována zajisté od každého, kdo jeho rozsáhlou činnost učitelskou, veřejnou a publikační sledoval. Že svému esthetickému názoru položil za základ kromě všech ostatních uměn také výtvarné umění, toho dokladem jest ranní objevení se v seznamu universitních přednášek „Esthetika výtvarního umění" a „Rozbory uměleckých děl všech oborů", které mají pro každého studujícího dějin těch velikou důležitost.

Zvláště však pociťoval profesor Ot. Hostinský záhy nedostatek přednášek z dějin umění výtvarného na české universitě, když činnost prvního ustanoveného profesora dějin umění Miroslava Tyrše velikým nadšením a úspěchem zahájená již roku 1884 náhlou jeho smrtí přerušena byla a nové obsazení uprázdněné stolice dějin umění po celé desítiletí zůstalo nerozhodnuto.

Teprve r. 1894 byl prof. Ot. Hostinský, jenž již dřívější svou činností jako professor esthetiky dávno podal četné doklady své znamenité způsobilosti pro stolici dějin umění výtvarného, pověřen přednáškami v tomto oboru, které konal velikým úspěchem do konce zimního běhu r. 1903—4. Činnost tato universitní neobmezovala se však pouze na přednášky; neboť hlavně jeho přičiněním zřízeny byly dvě mimořádné profesury dějin umění výtvarného na české fakultě filosofické; jeho další zásluhou, pro budoucnost tohoto oboru na české universitě v Praze velmi významnou, jest, že k návrhu hlavně prof. Ot. Hostinským vypracovanému dojde k zřízení semináře pro dějiny umění výtvarných při české fakultě filosofické.

Seznam přednášek prof. Ot. Hostinského na české fakultě filosofické z dějin umění výtvarného (3 hod. týdně).

Běh zimní 1894—5: Uvod do dějin výtvarného umění.
„ letní 1895: Historický rozvoj slohů stavitelských za středověku a v době renessanční.
„ zimní 1895—6: Dějiny italského umění 15. a 16. stol.
„ letní 1896: Přehled historického rozvoje malířského. O některých uměleckých památkách pražských.
„ zimní 1896—7: Renessance a barokní sloh mimo Italii.
„ letní 1897: Filosofie dějin umění.
„ zimní 1897—8: Dějiny umění starého věku.
„ letní 1898: Dějiny umění starého věku. (Pokračování.)
„ zimní 1898—99: Dějiny umění starořímského a starokřesťanského.
„ letní 1899: Povšechný přehled rozvoje slohů stavitelských.
„ zimní 1899—1900: Úvod do studia výtvarných umění.
„ letní 1900: Přehled historického rozvoje umění malířského.
„ zimní 1900—1: Filosofie dějin umění.
„ letní 1901: Všeobecný přehled historického rozvoje plastiky.
„ zimní 1901—2: Stavitelství starého věku.
„ letní 1902: První století italské renessance.
„ zimní 1902—3: Renessance 16. věku.
„ letní 1903: Přehled umění řeckého.
„ zimní 1903—4: Úvod do studia dějin umění.

FRANT. KREJČÍ:

O HOSTINSKÉHO FILOSOFII.

Prof. Hostinský o filosofických otázkách, jichž zodpovědění čekáme, aby určitě vyniknul něčí názor na svět, přímo nepsal. Jeho oborem, v němž literárně byl činným a v němž podal výtěžky svého přemýšlení, jež jsou ozdobou naší české literatury a jež mu pojišťují jméno trvale zvučné ve vědecké literatuře vůbec, jest esthetika a historie umění. To ovšem předpokládá určité názory o věcech, které činíváme specifickým oborem filosofického myšlení. Esthetika platí dosud za disciplinu filosofickou a třeba se chtěla postaviti na vlastní nohy a býti nezávislou na metafysice: již to odhodlání se k tomu musí vyplývati z určitého stanoviska vůči pretensím tak četných filosofických systémů, které právě v problémech esthetiky shledávají nejvlastnější pole pro své dedukce. Co se pak týče historie umění, tu třeba myslitel obmezil se na nejkonkrétnější stránku vývoje a vědomě vyhýbal se všemu, co by svádělo k abstraktnějším spekulacím, přece o umění, o jeho cíli a poměru k ostatním činnostem lidského ducha, chtěj nechtěj, musí míti nějaké ponětí, které mu dovoluje býti důsledným a systematickým při jeho výkladech a které povahou svou je nezbytnou částí celkového názoru na svět — tedy pojmem eminentně filosofickým. Avšak všechny takové filosofické předpoklady a dohady v esthetice a v historii umění mohou opírati se o filosofické principie druhu různého, poněvadž objektivní logická důslednost, s níž by posuzovatel činil z ponětí esthetika nebo historika umění zpětné závěry o jeho filosofických předpokladech, nemusila by odpovídati subjektivnímu jeho postupu myšlení. V zásadních ponětích filosofických, na nichž závisí celkový názor, je mimo to dosti nepřesností, aby z různých principů bylo lze dospěti k týmž koncům. Dokud tedy esthetik nebo historik umění neřekne sám se vší rozhodností, jak o těch věcech, o nichž bychom mu chtěli, třeba s největší přesností a svědomitostí, imputovati určitý názor, soudí, dotud nemáme také dle mého soudu práva mu jej imputovati, nejsou-li po ruce jiné momenty, které by náš soud opravňovaly.

Vzhledem k tomu netroufal bych si ani já o filosofických názorech prof. Hostinského pronášeti jakékoli mínění, kdyby zde nebylo dvé okolností. Jedna je ta, že Hostinský je u nás i v Německu zařazen mezi Herbartovce. Zajisté ne bez důvodu. Hostinský psal o Herbartovi, vyšel z něho, a v esthetice hlásí se za jeho stoupence.

Ale to všechno nestačí, aby slovem Herbartovec bylo jeho stanovisko filosofické přesně a správně určeno, jak se jeví v jeho celé literární činnosti. Tomu, kdo si všímá historie filosofie, rozumí se to ovšem samo sebou; neboť ví, že herbartism není etiketa na označení celkového názoru na svět a že Herbartova škola záleží anebo lépe, že se do ní počítají odborníci v některých disciplinách, kteří držíce se v tomto oboru myšlenek Herbartových, v ostatních otázkách a jmenovitě v těch, na nichž zakládá se a podle nichž posouzen může býti celkový názor na svět, jdou cestou docela různou. Už jsem o těch věcech měl příležitost se prosloviti jednaje o Durdíkově metafysice. Ale s Hostinským má se věc zase jinak než s Durdíkem. Durdík byl aspoň v jedné fási svého filosofického vývoje, a sice v té pro něho a pro literaturu naši nejdůležitější, opravdu Herbartovcem aspoň dle vlastního přesvědčení. Durdík akceptoval a hájil v té době herbartovskou filosofii v celku, třeba že některé dodatky k ní činil. Naproti tomu Hostinský drží se Herbarta, anebo snad lépe řečeno, chtěl se držeti Herbarta jen v esthetice, a ježto esthetika dle mínění jak Herbartova tak Hostinského a ovšem také ve smyslu vědeckého vývoje má býti vědou samostatnou, na metafysických předpokladech, tudíž na jakémkoli filosofickém systému nezávislou, jest tím poměr Hostinského k Herbartovi určen tak, že z toho nikdo nemá práva, není-li tu jiných důvodů, souditi na odvislost filosofického názoru jeho od systému Herbartova, souditi, že Hostinský náleží do filosofické školy Herbartovy. To se musí připomenouti zvláště u nás, kde se ustálilo z příčin všelikých mínění, jakoby herbartism bůh ví jak blahodárně a účinně působil na rozvoj života národního; a to také musí býti konstatováno, když běží o vytčení filosofického stanoviska prof. Hostinského.

Hostinského filosofie Herbartem určena není.

Ale já jdu ještě dále a dovolím si pronésti mínění, že ani esthetický názor jeho není určen Herbartem, že sice od Herbarta vyšel, poněvadž byl okolnostmi jaksi donucen odtud vyjíti, že neustále na toto své východisko se ohlížel, a když o správnosti svého postupu cílícího k vybudování esthetické theorie hudební ujistiti se chtěl, že hájil přirozeně také Herbarta: ale soudím, že v jeho vlastním esthetickém názoru je herbartismu méně, než by se dle jeho spisů mohlo zdáti.

Co vzal Hostinský z Herbarta a co podržel při propracovávání své hudební theorie, při řešení problémů hudební esthetiky, to bylo dáno i mimo theorii Herbartovu a to nečiní jeho vlastní theorii herbartovskou. Herbartism byl jaksi ovzduší, v němž vlastní názory

Hostinského vznikly; ovzduší to je intensivně patrno ve spisech jeho, ale positivní výtěžky nepředpokládají Herbarta. Poměr Hostinského k Herbartovi je krátce zvláštní a ta zvláštnost byla způsobena a dá se naznačiti tím, řekneme-li, že Hostinský postaviv se proti tomu herbartismu v esthetice, který ve svých důsledcích odmítal Wagnera s jeho uměním i s jeho theorií, bojoval proti němu samým Herbartem. To je patrno hned z prvního většího spisu: Das Musikalisch-schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Asthetik (Lipsko, Breitkopf und Härtel, 1877), jímž Hostinský zasáhl do sporu „formalistů" a „obsahových esthetiků" (dle Durdíkovy terminologie). — Krásný spis psaný s vervou, vzletem a odbornou znalostí, z něhož dýše zanícená láska k hudbě. Formalisté jsou esthetikové, kteří podstatu krásna vidí v poměrech dvou dojmů, nikoli v tom, co tvoří podstatu libosti dojmu vzatého samého o sobě, rozeznávají esthetickou libost od pouze smyslové; následkem toho nic jednoduchého nemůže býti krásným a každý dojem esthetický předpokládá soud, třeba nevědomě utvořený, v němž dojmy jsou v poměru svém apercipovány. Podle toho, jakého obsahu jsou dojmy (představy v širším smyslu), z jichž poměrů vzniká esthetická záliba, rozeznávají se druhy krásna a uměny jednotlivé vytvořující krásno určitého druhu (tvořiti krásno jest účelem umění) mají v tom vyhraničený svůj obor, z něhož nemají práva zasahovati v obor jiného umění asi v tom smyslu, jak to už Lessing poznal hlásaje, že básník nesmí chtít malovati a malíř nemá chtít básniti. To platí tedy i o hudbě a Hanslick, ačkoli, jak Hostinský na str. 8 poznamenává, nevyšel od Herbarta, z této premisy vyvozuje důsledky proti Schopenhauerovskému chápání hudebního krásna a hudebního umění, a souvisícím s tím reformním snahám Wagnerovým. Hlavně obrací se proti tomu, že by hudba byla „mluvou" citu (Ambros) a proti Wagnerovu ponětí o součinnosti uměn v opeře. V té poslední příčině praví, že operní skladatel bude se snažiti, aby hudba i poesie stejnou měrou došly platnosti a žádné z nich nebyla dávána přednost na ujmu druhé. Im Zweifel wird er sich aber für die Bevorzugung der musikalischen Forderungen entscheiden, denn die Oper ist vorerst Musik, nicht Drama (str. 74). Wagner naproti tomu dí a Hostinský to považuje právem za hlavní zásadu jeho hudebního dramatu, že jest opera především drama: die Musik ein Mittel des Ausdrucks, das Drama aber Zweck dieses Ausdruckes (77). Proto Hanslick praví proti Wagnerovi, že opera, v níž jest hudba jen prostředkem dramatického výrazu, jest ein musikalisches Unding.

Tady vkládá se do sporu Hostinský, vystavuje větu odvodiv ji z formalistických premis a odůvodniv mezi jiným poukázáním k výrokům Herbartovým: že pro sdruženiny uměn vyplývají jiné požadavky než pro uměny jednotlivé, dává za pravdu Hanslickovi v tom, že instrumentální hudba je vrcholem toho, co hudba ve svém specifickém oboru dokázati může, ale béře v ochranu Wagnerův ideál hudbodramatu, poněvadž odpovídá důsledkům, jež z principů formální esthetiky plynou pro součinnost uměn. Hanslick má pravdu se stanoviska esthetiky hudební, Wagner se stanoviska uměnosloví, der Kunstlehre; neboť instrumentální hudba jest čistě formální, bezobsažné (objektlos) umění, hudba vokální jest sdruženina uměn (Kunstverein), jejíž formodatným principem (tedy to, co podmiňuje esthetickou zálibu a krásu) jest poesie, která dává látku; zpěv jest líčícím, objektivním uměním, odkudž vývoj vedl k opeře. Tak jsou výtěžky Wagnerovy theorie všeuměny (Gesammtkunstwerk) připjaty k esthetice formální tím, že principy Hanslickova Das musikalisch Schöne jsou domyšleny správnými logickými dedukcemi.

Z toho viděti předně, že spisovateli běželo především o Wagnerovo umění, o němž nerozhodla pro něho theorie, nýbrž hudební cit, který velel je brániti proti doktrinářským kritikům, zadruhé, že těžiště vývodů Hostinského jest v ponětí součinnosti uměn. Ty názory jsou jeho vlastní, je vidět, že k nim nepotřeboval Herbartových předpokladů, tak jako Hanslick svého formalismu, recte názorů s formalistickou esthetikou shodných, došel bez Herbarta. Herbartism jest jen rámec, jenž má sloužiti k tomu, aby závěrečný obraz lépe vynikal. Mladý učenec vystupuje ponejprv na vědecké kolbiště cítil potřebu opříti se o nějakou auktoritu, aby se jaksi legitimoval vůči auktoritám, proti nimž polemisuje; pochopitelná to reserva, kterou se neubírá ani na originálnosti ani na oprávněném sebevědomí pracovníků a zajisté jim sluší. K tomu přistupuje, že je to takticky velmi účinný obrat, když se odpůrci ukáže, že jeho názor odporuje vlastním předpokladům, a že, kdyby důsledně trval na předpokladech svých, došel by názoru protivnou stranou zastávaného.

Této kritické taktiky užil Hostinský velice obratně a jemně vůči formalismu Zimmermannovskému indirektně a zase na obhájení Wagnerismu t. j. toho, co z Wagnerovy theorie hudbodramatu pokládá za správné, a na obhájení operního směru, který u nás skrze Smetanu vedl národní hudbu k vrcholu vývoje a jehož literárním representantem byl u nás právě Hostinský. Prof. Durdík spracoval soustavu esthetiky na základě Herbartovském, ale akceptoval úplně stanovisko Zimmermannovo a s ním antiwagnerovský názor o po-

měru hudby a básnictví ve spolku uměn. Spory u nás o Wagnera a Smetanu vedly se s velikým temperamentem v denních a hudebních listech, a tu Hostinský stál v první řadě, Durdík nesúčastnil se jich ve veřejném tisku denním, ale v souborných dílech neopomenul otázky se dotknouti s ostrostí a příkrostí, která svědčí o tom, že v mysli jeho našla vřava boje zvučivého ohlasu. Durdík při tom nejmenoval odpůrců, ale situace byla taková, že bylo patrno, kam slova jeho míří a koho z našich na mysli má. Nejprudší výpad toho druhu učinil v § 10. Poetiky, nadepsaném: všedílo umělecké (vyšlo i německy: Das Gesammtkunstwerk als Kunstideal). Tam čteme: „Nás nemusí Němcův hlava bolet, ať si ten spor vyrovnají sami: ale poněvadž u nás mnozí Wagnerovské otázce přikládají přílišnou důležitost, ano ty tahanice o věcech nepochybných by rádi přivlékli sem majíce je za jakýsi znak pokroku, musíme zde na stanovisku atd.“ Tam čteme dále: „Celý význam velebené esthetiky Wagnerovy na nejvýš smršti se na reformu operních textů, ale v celku poesie a esthetika její, jakož i vědecká krásověda všeobecná přeháňku Wagnerismu už přestály.“ Když pomníme, že Hostinského práce v oboru esthetiky vědecké, ačkoli hlásil se i u nás ke směru formalistnímu, směřovala právě k odůvodnění a obhájení zásad Wagnerova hudebního dramatu, je patrno, že tím výkladem měl býti trefen především on.

Ačkoli auktorita Durdíkova tehdejší dobou nesměla se podceňovati a votum jeho i ve sporech o Wagnera padalo na váhu, Hostinský na tento výpad nereagoval. Za to vydal ve spisech učené společnosti pojednání O významu praktických idejí Herbartových pro všeobecnou esthetiku, kteréž vydal též samostatně po německu u Řivnáče 1883: Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Ästhetik. Zde pokusil se ukázati, že herbartovci Herbartovi nerozumějí a že esthetický systém vybudovali proti duchu svého mistra. Tím nepřímo odmítl důsledky činěné z nesprávně pochopeného základu o problémech esthetiky hudební, jako by řekl: Kdybyste Herbarta správně chápali, musili byste dospěti k důsledkům shodujícím se s Wagnerovou theorií všeuměny: Herbart by vaše antiwagnerovství desavouoval.

Sám praví v předmluvě k německému vydání: . . . „nemám v úmyslu než odborníky upozorniti na otázku, jejíž rozřešení se mi zdá míti životní význam pro zdar esthetiky. Nakolik jsem totiž přesvědčen, že Herbartem jsou už položeny pevné základy racionální esthetiky, tak musím na druhé straně pochybovati, že škola Herbartova nastoupila pravou cestu k cíli. Skutečných zásluh, jichž si

tato škola a zejména ovšem Zimmermann získali o rozmyslnou, přísně věcnou, vší mystiky a všeho blouznění prostou methodu badání, nechci nikterak popírati ani zlehčovati, když v přítomném pojednání ukážu, že pětice esthetických forem základních odpovídající praktickým ideám herbartovským jest šablona pouhá, odporující duchu Herbartovy esthetiky. Tohoto ducha pochopiti a zachovati bylo vůdčí myšlenkou tohoto zkoumání." Toto jediné slovo šablona, trochu příkřejší (nikoli jak v běžném smysle se ho užívá, nýbrž ve smysle, kterého se mu dostává účelem tohoto spisku), je pádně útočné a bylo důraznou odvetou za méně šetrné útoky Durdíkovy. Hostinský pak ve spisku dokazuje, že neodpovídá duchu Herbartovu, přenášeti prostě praktické ideje na ostatní obory, kde se vyskytují poměry krásna, a činiti z nich základní pojmy pro exaktní esthetiku všeobecnou, nýbrž že dlužno nejprv ve všech oborech krásna prvky vyhledati, a sice v každém samostatně, a odtud indukcí postoupiti k abstraktním společným formám esthetickým. Dále ukazuje, že ani analogie mezi praktickými ideami a esthetickými všeobecnými formami není u Zimmermanna a Durdíka bezvadně provedena. Tím ovšem hrdá a vzletnými slovesy vyšňořená budova jejich všeobecných esthetik jest otřesena v základech, a pokud jednalo se Hostinskému — jednalo-li se mu vůbec o odvetu, vždyť vypisuji zde jen, jak mně se věc jeví — der Hieb blieb sitzen. Svědčí o tom článek dr. Kadlce v Zeitschrift für wiss. Phil. Hostinský's Einwendungen etc., který nebyl psán bez vědomí Durdíkova, jakož i některé poznámky v školských programech psaných od Durdíkových žáků.

Aby pak toto své stanovisko zdůraznil, Hostinský vydal spis Herbarts Aesthetik quellenmässig dargestellt etc., v němž na základě porůzných výroků Herbartových sebraných ze všech jeho spisů — Herbart totiž systém všeobecné esthetiky nepodal, nýbrž jen části její, za kterou považoval praktickou filosofii (ethiku) jakožto esthetiku vůle — hledí jeho pravé názory zjistiti a nesprávnou interpretaci jich u stoupenců Herbartových jako neherbartovskou cejchovati, aby dáno bylo, co jest Herbartovo, Herbartovi, a aby nebyly auktoritou jeho zastírány výmysly jeho žáků. Spis má velikou cenu historickou a byla v Němcích uznána.

Jak a pokud se v těchto spisech podařilo spisovatelem vytčené vědecké úlohy dosíci, k tomu by bylo potřebí rozsáhlejších úvah, kterých zde podnikati nechceme, ježto jich není k našemu účelu třeba. Tolik je viděti, že Hostinský mnoho o Herbartovi psal, že ho hájil; ale činil to při příležitostech takových, že by stejným způso-

bem mohl o něm psáti i rozhodný odpůrce. Ten nic by svému stanovisku nezadal, kdyby formalistům dokazoval, že důsledně by měli přiznati se k Wagnerovým názorům o hudbodramatě, ani kdyby herbartovcům dokazoval, že nesprávně mistra svého interpretují a jeho auktority zneužívají, ani kdyby napsal onen posledně uvedený spis historickokritický. Ovšem, jak už podotčeno, Hostinský se hlásí na mnohých místech k Herbartovi (také jsme jedno citovali), ale jen v jistých věcech velice obecných, základních, jak praví, pro esthetiku, a musíme si tedy všimnouti, co z Herbarta opravdu vzal a co mělo — pokud o tom dovoleno souditi právem historika — na esthetický názor jeho rozhodující vliv. O tom možno vzíti na radu pojednání „Slovo o krasovědě" (otištěné v spisku: Šest rozprav z oboru krasovědy a dějin umění. V Praze, Grégr a Dattel 1877). Zde určuje se pojem krasovědy, t. j. jak má vypadati, z jakých základů vycházeti a jakou methodou postupovati věda o kráse. Při tom podává se přehled vývoje této vědy, která dosud se nedostala ze sféry, abych tak řekl, embryonální, a ve vývoji tom vykazuje se Herbartovi místo tam, kde skutečná esthetika začíná: „Možná, že leckterý náhled Herbartův bude nutno opraviti, ale pevný základ moderní krasovědy je myslitelem tím položen na vždy." Tedy základy Herbartovy esthetiky Hostinský akceptuje a — jak tu v pojednání tom se vykládá — základy ty jsou takovéto: 1. vyslovení požadavku, aby věda esthetická stala se samostatnou vůči metafysice a filosofii; 2. vytknutí methody: psychologickým rozborem uměleckých děl dospěti k prvkům krásna; 3. stanovení principu: krásno záleží na poměru představ — formalistický princip.

Z těchto vět pouze přijetí, a to bezpodmínečné přijetí věty třetí uvede esthetického badatele v závislost na Herbartovi. Neboť dejme tomu, že Herbart nejprv požadavek ten pochopil, jeho působením se neujal v esthetice, poněvadž on vůbec esthetiku nevzdělal a jeho ethika jakožto esthetika jest pokus z gruntu pochybený. Požadavek ten rozumí se se stanoviska positivismu sám sebou a nelze říci, že by positivisté k němu dospěli působením Herbartovým. Požadavek ten není od Herbarta také prosloven tak čistě a přesně, aby návrat k metafysice byl nadobro zažehnán. Herbart esthetiku pokládá za část filosofie, a třeba že jeho definicím (filosofie, metafysiky, esthetiky) lze vynutiti positivistický smysl, přece jest esthetika v jiném poměru k filosofii než vědy ostatní a zase není tím požadavkem nezávislosti na metafysice a empirickosti dosti rozlišena od ostatních disciplin filosofických, neboť dle Herbarta i metafysika musí vycházeti od zkušenosti, i psychologie. Ostatně, když vezmu

Herbartovu filosofii v celku a přihlédnu také trochu k její genesi, jak se vyhleděti dá z poměru k filosofiím předcházevším a současným, kalí se potěšení nad jejím moderním a positivistickým rázem tou okolností, že byla zplozena z oposice přímo justamentní proti Kantovi. Herbart je pouhý protiklad, pouhá negace Kanta, i když vezmeme systém v celku i v jednotlivostech. Kde řekl Kant a, řekl Herbart non a, kde řekl Kant ne, řekl Herbart ano. Hlavní výtěžek Kantova kriticismu je, že, jsouce poznáním obmezeni na jevy, nemůžeme o transcendentnu dověděti se rozumem, že metafysika jako věda není možna. Herbart naproti tomu učí, že metafysika jako věda jest možna, ježto nepoznávajíce věcí v jich podstatě, poznáváme jejich vztahy. Kant vyhradil transcendentno citu; boha, duši nesmrtelnou, svobodu vůle nelze dokázati rozumem, nýbrž ujistiti se o nich mravním citem; Herbart dokazuje to všechno rozumem. Kantovi je v nás mravní zákon apriori, což svědčí o jeho nadpřirozeném původu, a Herbartovi je mravní cit vysvětlitelný a posteriori, ethika vychází od zkušenosti. Kant psychologii vyloučil z oboru exaktních věd, poněvadž v ní nelze užiti matematického kalkulu a experimentu; Herbart psychologii zakládal na matematice a empirii atd. Podobně jsou Kantovy soudy esthetické libosti a nelibosti apriorní a pocházejí z nadrozumu, kdežto Herbart důsledně ve svém antagonismu i zde odkazuje ke zkušenosti a proti esthetickému citu staví esthetický soud, z něhož teprve záliba plyne. Tato oposiční tendence proti Kantovi proto znehodniti je schopna vývody Herbartovy, poněvadž v jejím světle pozbývají toho pravého vědeckého ducha a významu, v jakém jediné mohou prospěti vývoji oborů speciálních, jichž se týkají. Na půdě Herbartovy spekulace vyjímá se požadavek, aby esthetika byla neodvislá od metafysiky, dle mého soudu, přece poněkud v jiném smyslu, než v jakém jest proň zaujat Hostinský v zájmu vědecké esthetiky. Kdo přijímá tento požadavek usamostatnění esthetiky z Herbarta a uznává také jiné požadavky, jež plynou z pojmu vědy, musí od mnohého abstrahovati, co je u Herbarta s tím požadavkem spojeno, musí jej vzíti neherbartovsky, což de facto Hostinský činí zcela správně.

Co se druhého požadavku týče, aby esthetika vycházela od zkušenosti cestou induktivní pomocí psychologických rozborů, nemá v Herbartových ústech potud pravého positivistického významu, pokud jeho psychologie není odloučena od metafysiky a postavena na čistě empirický základ. Herbartovec by nemohl požadavek ten uskutečniti, leč by metafysického základu psychologie se zřekl, což by znamenalo jiný pojem představy, jiný pojem o citu, jiný názor

na duševní dění a jiný způsob analysy, to by přestal býti Herbartovcem. Herbart, vyslovuje tento druhý požadavek esthetiky, mínil psychologii svou, a ježto ta má základ metafysický, je tím také první požadavek, abych tak řekl, desavouován, poněvadž skrze psychologii esthetika zůstává i při nejupřímnější snaze po samostatnosti závislou na metafysice. Požadavek druhý, vzat sám o sobě, odvádí od Herbarta.

A tak zbývá požadavek třetí: princip formy jako charakteristikon herbartismu v esthetice. Ten Hostinský přijal a hájí jej, avšak zase jen všeobecně a bez těch předpokladů, které Herbarta k stanovení jeho vedly. Hostinskému jest samozřejmo, že Beethovenova sonata liší se od nějaké odrhovačky především jenom tím, že jsou v obou tytéž tóny jinak seřaděny, sestaveny i co do jich posloupnosti (melodie) i co do jich současnosti (harmonie) i co do rhytmu; jemu je samozřejmo, že i při básni záleží na tom, jak jsou sestaveny pojmy jednotlivými slovy vyjádřené nejenom v menší skupiny (věty), ale i v jednotný celek nejen na poetické dikci, nýbrž i na komposici. Proto jest mu věcí blízkou nad míru a přirozenou souditi, že na čem se zakládá krása složitých celků uměleckých nebo přírodních, bude se zakládati i krása jednotlivých jejich částí, takže esthetickými prvky mohou býti jen poměry neboli formy. Herbart naproti tomu dospěl k principu formy abstraktní analysou pojmu krásna a srovnáním jeho s pojmem užitečna, dobra a příjemna, v kterémž složitém postupu se složenost krásna vlastně postuluje a nedokazuje a v němž se předpokládá ponětí citu jakožto stavu odvozeného a ponětí představy jakožto stavu ústředního duševního reálu. Hostinského postup je zajisté empiričtější, ale s Herbartovým se nekryje. Tedy ani jeho formalism není prostě herbartovský, ačkoli to je jediná věc, kterou s Herbartem do opravdy souvisí. Že by tím však byly jeho názory esthetické podmíněny organicky, to z toho neplyne: názory, k nimž Hostinský dospěl řešením otázek esthetiky hudební a uměnovědní buď nemají s formalistickým principem co dělati anebo když při nich se na princip formy odvolává, obstojí i bez tohoto se odvolávání (na př. celý pozoruhodný spis Die Lehre von den musikalischen Klängen, názory o spojení uměn, názor o kulturním významu umění, názor o realismu v umění), konečně o hudebním krásnu či vůbec v hudbě poměry tónů, v malbě poměry barev, v umění tvarebném rozměry (zlatý sek!) jsou tak očividnými podmínkami libosti esthetické, že se tam formalism do jisté míry rozumí sám sebou.

Z toho všeho usuzuji, že herbartism je pro Hostinského pod-

řízeného významu a že ani v oboru esthetiky nelze jej počítati mezi herbartovce, přes formalism, k němuž se hlásí, přese všechno velebení Herbarta jako zakladatele esthetiky jakožto samostatné vědy a přese všechno usilování o pravé pochopení Herbartových názorů esthetických. Snad v tom vliv Herbartův podceňuji, poněvadž jeho význam jeví se mi vůbec menším a vliv na filosofický vývoj na př. u srovnání s Kantem nebo idealisty pokantovskými méně účinným: to však je jisto, že takový herbartism v esthetice, ať jest moje vysvětlení správné nebo není, není s to podmiňovati celkový názor o světě a že podle něho nelze určovati směr filosofický.

Podle toho, jak já na filosofii a její význam pro individuální vývoj člověka pohlížím, jest rozhodujícím pro určení stanoviska filosofického poměr myslitele k náboženství; neboť v tomto poměru jest nevyhnutelně vyslovena podstata každé individuality se všech stránek, a lze-li poměr ten z nějakého projevu vystihnouti, je tím názor získán do nitra člověka a odtud na jeho tvoření. V náboženství je dán určitý názor na svět, určitá filosofie, podle toho tedy jak se kdo k tomuto určitému názoru postaví, jest možno vyhleděti, jak chápe a řeší problémy filosofické.

Hostinský svůj poměr k náboženství vyslovil zcela zřetelně v článku Náboženství a umění (Šest rozprav 22): „Náboženství jest zvěcněný esthetický názor světový. To jest: povšechný obraz světa, který si člověk v prvotním stavu vzdělanosti sám tvoří a dále během století, snad i tisíciletí zdokonaluje pomocí své fantasie, pokládá pak za skutečnou, věcnou pravdu, on v něj věří. Cit náboženský plyne z vědomí člověka, že jest podroben oněm velikým, v nedostupné výši nad ním i nad přírodou trůnícím mocnostem, ve kterých onen jeho světový názor právě vrcholí.“ „Jakmile člověk počíná přemýšleti o úkazech přírodních, o jejich podstatě a příčině, když tedy stojí jaksi na prahu vědeckého badání, jest mu po ruce jenom nevelká zkušenost: on nezná takořka ničehož, než sebe sama, své vlastní nitro, své city a snahy a s těmi porovnává všechny zjevy přírodní, jak právě může.“ „Fantasie odpovídá na otázky, patřící vlastně před forum rozumu; dokud ten je tak nezkušený a obmezený, že nemůže tyto otázky dokonale řešiti sám, musí si to arci nechati líbiti, když jej fantasie doplňuje a nahražuje.“ „Stálé opakování se úkazů přírodních výklad jenom upevňuje a pouhý výplod obraznosti mění v předmět nezvratné víry.“ — Z prvotních poměrů rodinných a společenských vzrůstá cit náboženský. „Úcta k starci, jenž jest hlavou rodiny nebo kmene, matčina láska k dětem . . . to všechno účinkuje na člověka duševně již poněkud po-

kročilejšího podobnou mocí neodolatelnou jako obrovské síly živlů. I zde cítí se duch lidský podrobena jakési mocnosti jemu neznámé, totiž hlasu vyvinujícího se svědomí, a hledá původ této mravní auktority opět tam, kde byl hledal původ velikolepých úkazů přírodních: u bytostí vyšších, nadpřirozených, božských.“ „Názor teleologický, jenž k náboženství přivádí skrze poznávání účelnosti v zařízení všehomíra, může povstati jenom pomocí tvořivé fantasie, která se výsledků theoretického badání zmocňuje, aby je srovnala v jeden ladný, ústrojný, krásný celek.“ Toho výsledkem je představa o prozřetelném tvůrci světa . . .

Tím je řečeno: obsah náboženství, který tvoří předmět víry — není pravda; neboť je výplod fantasie; víra není pramenem vědění; neboť je výsledkem zvyku; mravní cit spadá s náboženským v jedno, ač se s ním úplně nekryje a není v něm nic nadpřirozeného; neboť tvoří se vývojem sociální zkušenosti; představa boha osobitého je výtvor fantasie. Náboženství je illuse blížící se pravdě, jest nutné tam, kde není pravdivého (= vědeckého) poznání; proto se nedá vědou nahraditi; náboženství má význam pro lidstvo jen jak illuse. Zdali je n a v ž d y nenahraditelná, to Hostinský přímo neříká; aniž je-li nenahraditelná každému a také, je-li nenahraditelná jemu. To však stačí, abychom Hostinského názor na náboženství a tím i jeho filosofické stanovisko označili za p o s i t i v i s t i c k é. To je jediná formule, kterou se dá duch, pronikající jeho veškerou obsáhlou činnost označiti, jakož i její společný podklad. Positivism kriticky odhadující schopnost poznavací, spoléhající jen na rozum, ale nekladoucí mu úkoly nesplnitelné, vyhrazující mu za neobmezenou doménu rozsáhlý obor zkušenosti, odkazující vše, co za zkušenost jíti chce, k transcendentu, do říše fantasie — tedy i metafysiku a náboženství; positivism, jenž bere svět, jak jest, a jenž, co býti má, určuje podle toho co jest a nikoli dle tužeb a přání člověka; positivism, jenž všude vidí zákonnou nutnost a cíl poznání vidí v uvědomění si této nutnosti, jak přístupna jest pozorování ve vývoji individuálním i ve vývoji celku. Proto Hostinský Darwinovu theorii dovede spojiti s esthetickým nazíráním na život, proto vykazuje umění úlohu v kulturním vývoji ve smyslu zdokonalení lidstva; proto bylo mu možno herbartism spojiti se svým názorem. Vzal z něho jen to, co v něm bylo positivistického, hájí na něm jen to, co odpovídá principu positivistiskému, a rozehřívá se moderním vědeckým duchem, který bez odporu herbartovskou filosofií vane, když ji přirovnáme k fantastickým výtvorům romantiků idealistických, a který zvláště se jevil v principiích esthetiky. Poněvadž to-

muto stanovisku zůstává věren od prvního spisu do posledního, jeví se v celé jeho činnosti klidná jednotnost, imponující důslednost zásadám, ve vší rozmanitosti projevů soulad — a on staví se v pohnutých sporech národního života našeho vždy na stranu těch, kdo bojují za pokrok.

To je ta druhá okolnost, která mne přiměla, abych o filosofickém názoru Hostinského se rozepsal, a o tom ještě několik slov. Měl jsem příležitost sledovati činnost Hostinského od té doby, kdy nastoupil dráhu universitní. Je pochopitelno, že tehda docentura na utrakvistické universitě znamenala v české veřejnosti něco víc než nyní a že na nového docenta zvědavě obrátily se zraky veřejnosti. A tu spatřil jsem Hostinského ihned na těch místech v životě našem veřejném, kam táhly nás, akademickou mládež, sympatie. Sympatie mládeže, o níž se říká, že na ní záleží budoucnost národa, nesmí se podceňovati, běží-li o posouzení té které směrodatné ideje nebo činnosti vynikajících mužů. Myslím, že to vyplývá z podstaty vývoje kulturního a že nelze jinak, než aby sympatie mládí obracely se v denním ruchu národního života za těmi, kdo ukazují cíl ve směru pokroku, a že je to známkou opravdové pokrokovosti těch, kdo vystoupením svým, nelichotíce choutkám jejím získají sympatie mládeže, a že by bylo smutné, kdyby ideje opravdu pokrokové v mládeži nenalezly nadšeného ohlasu. Co nazýváme zdravým instinktem národa, to je neuvědoměným ještě účinkem týchž hybných sil rozvoje v před, které v hlavách vynikajících jednotlivců došedše pochopení a uvědomění podstupují boj s předsudky ovládajícími společnost a tvořícími retardační, konservativní, zpátečnický živel její duše. A ten zdravý instinkt nejurčitěji jeví se v sympatiích inteligentní mládeže, dokud existenčních starostí ušetřena jsouc, není přímo vystavena vlivům předsudky podporujícím. Hostinský byl nejdříve uviděn, jak jsem řekl, v zápasech a sporech na té straně, tam, kde byly sympatie mládeže. My jsme měli úctu před starými hodnostáři národními, ale srdce naše náleželo Smetanovi, Hálkovi, Nerudovi — s nimi byl Hostinský, tam jsme tušili pokrok, a tam, ak se ukázalo dalším vývojem, pokrok také byl. Takový byl můj první dojem vystoupení Hostinského a z tohoto dojmu spojilo se se jménem Hostinský vše, co dovede rozehřáti srdce mladá — sympatie přenesla se na to jméno a nikdy nebyla sklamána. To, za čím Hostinský stál, co podnikal, čeho se súčastnil, bylo vždy povzneseno nad kalný proud sobeckých vznětů, utlumujících světlo jasnějšího poznání. Kdo je zaujat ušlechtilými snahami o povznesení úrovně našeho společenského, literárního, vůbec kulturního života,

mohl spolehnouti na vše, čemu propůjčil jméno Hostinský; kdekoli vznikl spor pokrokové nějaké ideje s živly reakcionářskými, Hostinský nikdy a nikde nezadal čistotě zásad mravně pokrokových a ze všech bojů, v nichž viděli jsme kolísati a upadati mnohou veličinu veřejného života, vyšel se štítem lesknoucím se. Vzpomněl jsem již při jiné příležitosti vystoupení jeho v bojích rukopisných a nemohu neopakovati slova, jež tehda napsal, háje svobodu vědeckého badání proti terorismu žurnalistickému a terorismu vlastenecké frasovitosti: „Tuto vážnou povinnost stavím výše než pochvalu, kterou bych odkudkoli utržiti mohl za to, kdybych proti přesvědčení svému pomáhal šířiti to, co považovati musím za klam a blud, zneužívaje citů vlasteneckých a národních jakožto pláštíku jednání tak nesvědomitého."

Hostinský zůstal důsledným a proto obraz, jenž vznikl z prvního dojmu jeho objevení se ve veřejnosti, zůstal neztemněn — a zůstane.

V tom je také positivní filosofie, tu nenapsal, ale tu prožil a ilosofů takové školy mezi vědci přáti musíme národu svému co nejvíce.

FRANTIŠEK CÁDA:

HOSTINSKÝ O OTÁZKÁCH UMĚLECKÉ VÝCHOVY.

I kdyby nebylo příležitosti šedesátých narozenin, výklady prof. Hostinského o umělecké výchově zasluhovaly souborného vylíčení zvláště dnes, kdy, zdá se, zájem o otázky uměleckovýchovné zase u nás se vzpružil, zasluhovaly ho tím více, ježto nebylo možno autorovi celý komplex jejich vylíčiti ve zvláštní nějaké monografii, ale za to, poněvadž neopomenul při žádné příležitosti v četných svých rozpravách dotknouti se tu podrobnějších, tu obecnějších otázek s uměleckou výchovou souvisících a k nim stanovisko své vyznačiti, jsouce právě tak hojny jako pozoruhodny, doporoučely soustavné vylíčení, aby tím hodnota jejich vynikla a netrpěla rozptýleností. Snaže se o toto souborné předvedení názorů Hostinského o otázkách umělecké výchovy, úmyslně nechávám stranou jak činnost jeho, v níž prakticky uměleckovýchovně působil v jednotlivých spolcích, anketách, výborech atd., tak činnost jeho jako profesora dějin, theorie umění a esthetiky (na universitě, akademii malířské, konservatoři, umělecko-průmyslové škole); nechávám také stranou nástin jeho působení u příležitosti národopisné výstavy, ve Společnosti Národopisného Musea atd., nechávám stranou činnost jeho lidovýchovnou (počínajíc od přednášek v „Umělecké Besedě“ a jinde, od proslulého publica na universitě: „Kritické rozbory uměleckých děl všech oborů“ 1884/5 až po přednášky v extensi universitní a kursech učitelských). Nechávám posléze stranou i jeho kritickou činnost — ovšem jinak svrchovaně právě s hlediska „umělecké výchovy“ významnou — pokud směřovala proti předsudkům o „wagnerianismu“, o programní hudbě, o „německém duchu“ tvorby Wagnerovy, pokud čelila proti podceňování prací Smetanových anebo opírala se podceňování realismu v umění a pokud — na theoretickém poli — ukazovala neoprávněnost šablonovitého analogisování Herbartovců (především R. Zimmermanna) v konstrukci theorie formální esthetiky prostě podle Herbartovy „praktické filosofie“. Rád bych jedině ukázal k mínění Hostinského o otázkách výchovného významu umění, tedy o otázkách výchovy umělecké ve vlastním a zároveň širokém tohoto slova smyslu.

Rozumí se, že esthetik a znalec umění tak vynikající, nepojímá význam umění jen snad tak úzce, aby omezoval jej na tuto jednu, pedagogickou stránku, a že ví dobře, kterak dosah snah

uměleckých nevyčerpává se jen jich důležitostí ve zušlechťování mysli člověkovy a výchově jeho citové.

„Mezi nejčelnější vlohy a schopnosti, jimiž duch lidský jest obdařen, patří také nadání umělecké. Ve všech dobách a u všech národů jeví se nadání to — ať jakožto síla tvůrčí nebo jakožto pouhá vnímavost pro krásu uměleckou — arci ne všude ve stejných oborech. I možno zajisté říci, že těch lidí, kteří by neměli žádného smyslu pro žádný obor a žádný směr umělecký, jest ve světě málo. Snahy umělecké jsou podstatným znakem lidskosti a národ, který by v rozvoji svém snah těch nedbal, rozvíjel by se jednostranně, uskutečňoval by ideál svůj obrazem kusým. Jednotlivce můžeme si mysliti beze smyslu pro umění . . . ale celý národ bez umění si představiti nemůžeme . . . . Kulturní význam umění jako vůbec vší osvěty a všeho vychování, v pravdě spočívá na posvátných základech požadavku mravnosti.“ [1]) Na umění nemožno pohlížeti co na jednotlivý osamělý zjev, nýbrž jedině co na kulturní moment, souvisící co nejtěsněji s celým ostatním životem společenským, s nímž stojí a klesá, žije a mře.“ [2]) „Umění jazykem výmluvným obrací se přímo k celému národu . . . . umění nejbezpečněji udržuje nás vestyku s nejvyššími ideály lidstva.“ [3])

Než omezíme-li si nyní otázku na úvahu o účinku a působení uměleckých výtvorů na ducha vnímatelova, jak tu odhadneme význam umění? „Spočívá hodnota krásného umění, táže se náš autor v přednášce „O kulturním významu umění“ (1883)[4]), jen v okamžitém pomíjejícím požitku, který poskytuje, jen v prchavém nadšení, z něhož plyne a jež opět budí, nebo ve vlastní jeho povaze? Je kulturní význam jeho jen symptomatický, nahodilý, nebo podstatný, trvalý?“ A odpovídá si: „Umění je zábavou — a valná většina lidí skutečně spatřuje v něm jen zábavu, nic více. Je však zábava něco zhola zbytečného, je snad pouhý luxus? Nikoliv, je nezbytným doplňkem práce, neutlumitelným požadavkem života duševního . . . A není možno stanoviti zábavu, která by měla positivní hodnotu, která by kromě pouhého vyražení mysli a osvěžení sil duševních

[1]) Čtyři rozpravy str. 11.

[2]) Richard Wagner, nástin životopisný str. 75.

[3]) Čtyři rozpravy str. 8.

[4]) Čtyři rozpravy (Praha 1894) str. 5. nn. O hodnotě umění vůbec stručně pověděno u Hostinského také v přednášce: „O socialisaci umění“ strana 10. a mnohostranné jeho vztahy k životu každého z nás objasněny v Hostinského lidových přednáškách „Umění a společnost“, jež za tisku naši stati byly právě uveřejněny.

zanechala v účastníku i jinou ještě, hlubší, vážnější stopu? Zábavou takovou je umění. Původ svůj vzalo z valné části z nejvyšších popudů lidstva, z motivů náboženských, mravních, vlasteneckých, slovem z nadšení pro nejvznešenější statky duševní . . . .[5]) Nechť názory kulturní — alespoň u značné části lidí — změnily se jakkoliv, tolik zajisté připustí každý, že umění z oné slavné minulosti své zachovalo alespoň idealnost — a ta jest jedním z nejskvostnějších pokladů, jimiž se člověk vůbec honositi může".

Plody umění tedy nejsou určeny jen snad pro několik málo jednotlivců, pro „odborníky" pouze, nýbrž vnímáním jich náležitým vyhovuje se určité potřebě obecně lidské, rozvíjí a vzdělává se určitá stránka duševní každého člověka a hodnota výtvorů pravého umění jest všelidská. „Podstata umělecké činnosti vůbec nespočívá v tom, že pracují se vzácná díla pro sbírky a gallerie; pravý umělec tvoří pro ušlechtilý kruh domácí, jenž v milém zátiší svém poskytovati chce osvěžující požitek oku i srdci, tvoří pro celou obec, pro celý národ, jenž buď v chrámě hledaje hojivý balsám pro hluboké rány utržené v tuhém zápase o život, pohledem na mistrovská díla sochařská a malířská chce pookřívati a se povznášeti, buď v světských budovách veřejných a v síních slavnostních spatřovati zobrazenou slávu předků svých, nebo vážně a plně těšiti se z blahé přítomnosti nebo okem prorockým pohlížeti do tváře tušené a kýžené budoucnosti . . . Gallerie a sbírky jsou jednak náhradou za nedostatek důstojných místností takových, jednak útulkem, do něhož uchylují se umělecká díla, jimž původní místo jejich bylo odňato, jednak zase školou vkusu a vzdělání historického pro umělce i obecenstvo".[6])

Jestliže již z tohoto důvodu jest radno činiti díla umělecká přístupna a — pokud to vůbec lze — přibližovati je aspoň pochopení vrstev nejen vybraných, ale i nejširších, působení umění na ostatní vrstvy národa nutné jest ještě i z jiné příčiny: pro rozkvět a pokrok umění sama. „Jenom nezvratné spoléhání na jakýsi souhlas posudků tvůrcových a vnímatelových — nechť jsou důvody souhlasu toho jakékoliv — dodává umělci síly a jistoty v práci, odvážnosti a vytrvalosti v boji, i jest souhlas ten hlavní, nezbytnou podmínkou veškeré zdárné činnosti umělecké."[7]) Neboť jako umělec tvoří pro vnímatele děl svých a jako vnímatelé potřebují opravdu účinků plodů uměleckých, tak

[5]) Šíře vyslovil o té věci své názory Hostinský v rozpravě „O původu umění" (v Květech 1891. = Čtyři rozpravy str. 13. nn.).

[6]) O významu průmyslu uměleckého str. 6 n.

[7]) O realismu uměleckém str. 3.

zase posudek těchto vnímatelů ukazuje — ať positivně ať negativně — umělci, resp. umělcům k cílům další jejich tvorby, umožňuje ji (ideově i hmotně) a dodává (anebo jindy arci ubírá) chuti umělci k pokračování na dráze tak neb onak započaté. Krátce: „Zdravý, přirozený rozvoj a plný, trvalý zdar umění není možný bez jakési vzájemnosti mezi umělci a ostatním národem; záleží tudíž nemálo na tom, jak stavějí se k dojmům uměleckým nejen nejužší, vybrané kroužky obecenstva, nýbrž i nejširší vrstvy společenské a jak těmto dojmům upravuje se cesta vychováním v rodině a ve škole i jeho pokračováním v životě dalším“.[8])

Ze všeho tedy přirozeně vyplývá nutnost umělecké výchovy. Než heslo „umělecká výchova“, jako na tisíce jiných hesel, snadno mohlo by sváděti k nedorozuměním anebo dokonce státi se (v praxi aspoň) prázdným slovem a proto záleží na tom, jak vymezíme si pojem jeho i určíme si, kterak je realisovati. Jinými slovy: nutno jest dorozuměti se nejprve o základu, cílech a prostředcích umělecké výchovy, t. j. výchovy, která by směřovala k tomu, by krásnému umění otevřena byla brána, jíž by mohlo do nitra našeho vcházeti a je oplodňovati i zúrodňovati, a tak určitým směrem přispívati ke konečnému jednotnému cíli veškeré výchovy člověka, sebevýchovy jako i výchovy jiných.

I.

Obrátíme-li se k jednotlivým oněm stěžejným otázkám umělecké výchovy a to nejprve k otázce o základu či východišti umělecké výchovy, shledáme, že Hostinský jasně postihl jedinou správnou k ní odpověď slovy: „Spatřuji v úsilí o uměleckou výchovu v jistém směru důsledné provádění snah, kterým jsem věnoval velkou část své životní práce, snah po socialisaci umění vůbec. Sám jsem k němu došel již před 30 lety, když jsem v jednom ze svých populárních článků spojiti mohl — třeba jen v poznámce mimochodem učiněné — všechny nejdůležitější tři činitele otázky nyní tak živě přetřásané: dítě, umění a pedagogickou methodu; jeť pozorování primitivní umělecké činnosti dětské velice důležité nejen snad pro výklad nejstarší fase umění v lidstvu vůbec, nýbrž i pro směr, jakým pedagogické uvádění dítěte do oboru krásných umění, dosud velice zanedbávané, mohlo by postupovati.“ [9])

[8]) O socialisaci umění str. 10.

[9]) Anketa o umělecké výchově. Pořádána a vydána Dědictvím Komenského a ZÚSJU. v král. Českém za redakce J. Patočky. (V Praze 1904) str. 34.

Slovy na počátku tohoto výroku uvedenými Hostinský naráží na svou rozpravu „Dějiny umění v dětské světnici“ (původně v Lumíru 1873 uveřejněnou a později do „Šesti rozprav“ přejatou), v níž ke konci zvláště určitě ukázal k důležitosti bedlivého pozorování „uměleckého ruchu v dětské světnici“ a to důležitosti nejenom pro psychologa a srovnávací dějiny umění, nýbrž i pro vychovatelství, „které právě v oboru krásných umění dosud jest v plénkách.“ [10])

Dnes můžeme kratčeji a jednodušeji formulovati touž věc tím, že řekneme: Jediný správný základ či východisko umělecké výchovy jest ve studiu dítěte, v pozorování vlastní jeho činnosti „umělecké“, ve všímání si a psychologickém sledování toho, jak dítě samo chová se k plodům umění — krátce formulováno: umělecká výchova může obdržeti pevný podklad jedině od paedopsychogie. A zase shledáme, že Hostinský této věci nejen si jest vědom, ale že náleží k nejprvnějším spisovatelům, kteří k ní netoliko poukázali, ale také doložili bližšími daty a jednotlivostmi zajímavými. Tak na př. právem klade důraz na vnímavost dětskou pro dojmy i umělecké, podmíněnou čilou obrazivostí, každému dítěti vlastní a v jeho „výtvorech“ se zračící. „Co pozorovatele umělecké činnosti dětí především překvapuje, ano úžasem plní, jest ohromná živost a plodnost dětské fantasie. Považíme-li, že má člověk dospělý neskonale větší zásobu nejrozmanitějších představ, tudíž i neskonale větší material pro svou obrazotvornost, a že nad to jsou u něho smyslné dojmy skutečnost mnohem slabší, než u dítěte, musíme se tomu věru diviti, kterak mu nejnepatrnější záminka stačí, aby se svou fantasií přišlo do nejživějšího proudu, z něhož je vytrhnouti nedovede žádný nedostatek illuse. Kus dřeva nebo kámen představuje často ve hře osobu, s níž se dítě ve vší opravdivosti pouští do nejvážnějšího hovoru, a bezhlavá loutka bývá někdy zrovna nejoblíbenější. Dítě mohlo by si leccos uspořádati mnohem přirozeněji, pravdě podobněji, avšak nečiní toho. Ne snad, že by se mu nedostávalo k tomu schopnosti nebo vytrvalosti — těmi vládne nezřídka měrou dostatečnou —, ale zdá se mu to býti zcela zbytečné, poněvadž mu živá fantasie vyplňuje okamžitě a dokonale každou mezeru, opravuje každou chybu, zakrývá každý nedostatek.“ [11]) „Hrající si děvčátko chová a konejší poleno do šátku zaobalené, chlapec jezdí na holi, kterou brzo pohání, brzo zase chlácholí, ale oba v okamžiku hry mají představu ne snad jen vypodobeného nebo

[10]) Šest rozprav str. 58.
[11]) Sest rozprav str. 51.

symbolisovaného, nýbrž patrně přímo skutečného děcka, skutečného koně a zahloubají se zcela vážně do této představy.[12]) A jestliže již tu dobře jest naznačena úzká souvislost hry dětské s počátky dětského „umění" a vnímavosti dětské pro ně, na jiném místě téže rozpravy ještě určitěji se praví: „Čím jest dospělému vzdělanci umění, tím jest dítěti hra: vytvoření si nového, samostatného, na skutečnosti nikterak nezávislého, idealního světa, jemuž tvůrce sám dává zákony dle svého vkusu a dle povahy své. A tento duševní proces nikde nelze pozorovati lépe, než u dítěte, na něž zevnější svět ještě nedoráží s takovou úsilou jako na dospělého, a jehož tvořivá fantasie má ještě rozhodnou převahu nad ostatními úkony duševními. Arci nedostává se dítěti za to onoho druhého mocného podnětu činnosti umělecké: péče o potřeby života. O byt, o šat, o náčiní starají se rodiče — stavitelství, tkaní, hrnčířství, nejstarší to umění, nehrají tudíž onu velkou úlohu, která jim přidělena byla kdysi v pravěku".[13])

Avšak Hostinský nepřestal jen na těchto povšechnostech, ale povšiml si i podrobněji produktů dětských v oboru „umění" výtvarného — dětských primitivních, ale zajímavých „konstrukcí" ze dřevěných špalíčků,[14]) kreseb dětských (zejména vyobrazování postavy lidské od dítěte),[15]) kolorování jich[16]) — dále v oboru hudebním a slovesném (při čemž pěkně ukázal ke „kouzelné moci" rhythmu pro dítě,[17]) k zálibě dítěte ve zvucích,[18]) zejména opětovaných,[19]) a k hudební povaze prvních pokusů melodických u dětí),[20]) konečně v oboru básnickém, třebas u dítěte ještě dosti omezeném a ovšem nedokonalém.[21]) A když takto podal řadu zajímavých upozornění pedopsychologických, ke konci rozpravy častěji již vzpomenuté k druhé stránce otázky „dítě a umění" se obrací, totiž jak dítě vede si při vnímání svém uměleckých výtvorů a praví: „Konečně dotkneme se také ještě způsobu, jakým se chovají děti

[12]) Šest rozprav str. 65.

[13]) Str. 50. Srv. o hře i výklady Hostinského ve Čtyřech rozpravách str. 36 nn. —

[14]) Šest rozprav str. 54. a 81.

[15]) Tamtéž str. 55 n.

[16]) Tamtéž str. 56.

[17]) Tamtéž str. 53.

[18]) O prvotinách umění hudebního (1878 v „Osvětě", znovu otištěno v „Rozpravách hudebních" v Praze, 1884) str. 46. 48.

[19]) Tamtéž str. 53.

[20]) Tamtéž str. 60. a „Šest rozprav" str. 53 n.

[21]) Šest rozprav str. 57.

naproti cizím dílům uměleckým, tedy jakožto obecenstvo. Počínají si tak, jako národové na nižším stupni uměleckého vzdělání stojící. Líbí se jim pestrost, živost, rozmanitost nejen na barvách (strojí-li rodiče své děti jaksi „křiklavě", je to vlastně ústupek činěný vkusu dětskému), nýbrž i na myšlenkách, a tomu uměleckému dílu dávají rozhodně přednost, které jejich fantasii nechává co možná volnou ruku, více všeobecně naznačujíc než do podrobna provádějíc, kdežto je dílo v každém ohledu hotové, až k illusi dokonalé, někdy zůstavuje třeba chladnými. Ohledem k tomu věru nemůže býti obecenstva vděčnějšího a shovívavějšího nad děti. Pakli my na př. těžce snášíme každý nedostatek a každou nesprávnost úpravy divadelní, a jen tenkráte, když nás básníkovo dílo samo bylo již uchvátilo a nadchlo, na nedokonalost zevnějšku pro okamžik zapomínáme, tož dítěti nepřekáží v illusi ani sebe nápadnější nedostatek právě tak, jako obecenstvu za dob Shakespearových nevadilo tehdejší primitivní zařízení jeviště, ano jako i starým Řekům nevadila nehybná škraboška a mnohá jiná zvykem posvěcená scenická zvláštnost."[22]) Ovšem konstatuje-li Hostinský toto faktum, že totiž dítěti snadno vyhoví i výtvory „umělecké", nedokonalé, ba třebas i neumělecké, dalek arci jest, aby snad přidávati se chtěl k námitce často pronášené, že dítěti marno jest stavěti na oči díla skutečně umělecká, poněvadž „nechávají je chladným" a naproti tomu neumělecké výtvory živě je zajímají a dojímají. Naopak, právě pro tuto „vděčnost" malého vnímatele třeba přikračovati k němu záhy s výtvory dokonalými, obklopovati je uměním co možná nejlepším a tak od malička je nechati vyrůstati ve „společnosti" děl, jež toho, aby se vryla do duše dětské co nejpevněji, zasluhují nejen proto, že byla prvními dojmy jeho mládí nejútlejšího, ale zasluhují také tohoto povýšeného a významného místa ve zkušenosti budoucího člena společnosti lidské svou vlastní, vnitřní hodnotou uměleckou. Vysvítá toto mínění Hostinského zřejmě z výkladů jeho o nutnosti uměleckou výchovou započíti již v rodině a ve škole (o čemž níže), vysvítá zřetelně však také z analogie, jak soudí o potřebě skutečného a pravého umění pro lid. Také prostý člověk, jak známo, neuráží se uměleckým nevkusem, jaký často na př. zastihujeme v kostelích, zejména venkovských, také jemu milejší než umělecký obraz jest lecjaký křiklavý a nevkusný obrázek poutní atd. —, ale má snad z toho býti vyvozováno, že nezáleží na těchto dojmech z děl náboženského kultu čerpaných, anebo že vůbec nejlépe radno prostý lid

[22]) Str. 57 n.

ponechati v „jeho“ nevkusu a nestarati se zejména, zdali to, co vzbuzuje v něm city, třebas nejposvátnější a nejhlubší, má také esthetickou hodnotu čili nic? Jak zcela jinak a správně Hostinský poznamenal v rozpravě: „Náboženství a umění“ v této příčině takto: „Otázka náboženská vůbec je dnes právě tak časová, jako jí bývala kdykoliv jindy, a dokud ona zůstane na denním pořádku, dotud zůstane také náboženské umění velevážným činitelem, který lze sice zanedbávati, nikdy však odstraniti. Odkud má lid své první umělecké vzdělání, ne-li z chrámu? Stavitelství, sochařství, malířství, hudbu poznává zde dítě v nejútlejším mládí, kdy třeba o světském umění — vyjma prostonárodní písně a hru šumařskou — nemá ani tušení, a první velkolepé dílo básnické, s jehož obsahem seznamuje se každý již ve věku dětském, hlubokým a trvalým dojmům nejpřístupnějším, bývá — bible. Těch, kteří svůj umělecký vkus záhy vzdělávají na plodech umění světského, je poměrně málo, zejména na venkově. Bohužel je náboženské umění valnou většinou jenom školou nevkusu — již tato jediná okolnost úplně stačí, aby dokázala, jak velkou důležitost by mělo pro celý náš rozvoj kulturní, kdyby nebylo na cestě nepravé, kdyby v něm panoval mezi živlem náboženským a uměleckým poměr zdravější, přirozenější!“ [23])

Neomlouvejme tedy dosavadní nedbalost svou v této věci anebo nechut starati se o požitky umělecké i pro děti a vrstvy nejširší, poukazováním k jich „nechápavosti“ a nekritičnosti, ale snažme se, aby aspoň v časech a generacích příštích onano nekritičnost a „lhostejnost“ k uměleckým opravdu plodům mizela anebo aspoň se menšila, zejména pak aby s vyspělostí věkovou postupovala také vyspělost esthetického požívání výtvorů uměleckých, „smysl pro ně“ a záliba v krásnu uměleckém.

II.

Jako o základu umělecké výchovy nalézáme u Hostinského správné a dosti podrobné výklady, tak i o druhém bodu umělecké výchovy, o cílech jejích, autor náš neopomenul se vysloviti, a to se žádoucí jasností a přesností. Bývá i dnes ještě možno slýchati námitku proti snahám uměleckovýchovným, že nelze „nadělati ze všech dětí umělců“, že snahy ty vedou jen k rozmáhání se diletantismu a jalovému esthetisování, že jest chybno dítě „vemlouvati do něčeho jakožto krásného“ atd. Proti těmto a podobným výtkám a námitkám

[23]) Sest rozprav str. 21.

stačí citovati slova Hostinského: „Konečný cíl vší zdravé výchovy umělecké zajisté nechce býti jiný něž zabezpečiti dítěti pro budoucí život samostatnou soudnost ve věcech uměleckých. Že k tomu nevede vnucování cizích t. j. vychovatelových soudů, i kdyby se zdály sebe správnějšími, je tuším na bílé dni. Dítě nemá jen od jiných zvěděti, že to či ono jest krásné, nýbrž má to nenáhle vycítiti samo, má časem tvořiti své vlastní soudy, nejen hotové již přijímati od jiných, třeba od rodičů a učitelů. V tom spočívá nemalá potíž, ba choulostivost výchovy umělecké, která přece jen tenkráte dostojí svému úkolu, dovede-li dítě připraviti nejen na přítomné, ale i budoucí umění, na příští jeho pokroky. Beze všeho návodu, beze všeho poučení o tom, co je krásné a přirozené a co není, arci nelze se obejíti, ale poučení to má se týkati jen věcí nejelementárnějších a nejbezpečnějších, empirických, které okamžitě možno doložiti názorem a příkladem, s úplným zanecháním všeho theoretisování a spekulování esthetického a zejména všeho nemírného horování. Čím méně se mluví dítěti o kráse a čím častěji ono samo při pohledu na předmět opravdu cenný, ale chápavosti jeho přiměřený s povděkem si praví: ‚To je krásné‘, tím lépe.“ [1])

Umělecká výchova tedy právě tak káže chrániti se nějakého „namlouvání“ vnímateli, zvláště prostému anebo nedospělému, že ten a ten výtvor jest krásný atd., jako zase ukazuje k nezbytnosti základních znalostí a poučení věcnému, má-li býti dílem uměleckým dosaženo i u nevyspělého vnímatele žádoucího účinku a požitku uměleckého. Krátce by bylo lze říci, že s hlediska umělecké výchovy jde o vyvinutí a tříbení vkusu vnímatelova. Neboť vkus (v širokém významu slova jakožto pravý smysl, cit a záliba v umění) není vrozen, vrozena jest větší menší disposice, způsobilost chápati dojmy umělecké a esthetické vůbec, a tuto disposici jest stupňovati disciplinovati pomocí také (ne jen!) účelně řízené výchovy, aby se stala „vkusem“ v užším smyslu, vytříbeným vkusem uměleckým, esthetickým.[2])

Ale ještě ozývají se další námitky proti snahám umělecko-výchovným a z nich jedna zdá se ethicky velice závažnou. Uměleckou výchovou povede se prý k touze po přepychu, po případě, kde již jest, bude se tato touha a snaha stupňovati; když pak člověk, jejž v mládí vychovali v uměleckých požitcích mu opatřovaných, později sám nebude moci si jich dopřávati, pocítí dvojnásob trpkost osudné nemajetnosti. A tak tříbením a zjemňováním vkusu uděluje

[1]) O social. um str. 12 n.
[2]) Tamtéž str. 13.

se prý lidem danajský dar, neboť budí se v nich potřeby, jichž nemusili míti a mohli býti pak šťastnější. Klidně k podobné námitce lze odpověděti s Hostinským: „Právě v tom záleží vkus pravý, že krásu dovede oceniti také v rouše nejprostším. Ušlechtilý, přiměřený tvar nebo harmonická ozdoba nečiní předmět vždy dražším, naopak velmi často právě okázalý nevkus stojí nejvíce peněz — je-li totiž náhodou v modě. A rovněž zajisté neběží o to, aby příbytky naše přeplňovaly se zbytečnostmi a tak nabývaly vzezření musei nebo dílen uměleckých; vkus a nevkus mají dosti široké pole již na tom nábytku a náčiní, jehož nezbytně je zapotřebí každé domácnosti, a na té výzdobě stěn, která obecně pokládá se za nevyhnutelnou. Konečně i to budiž podotknuto, že shoda jakási mezi celkovou zevnější úpravou obydlí a společenským postavením obyvatelů nepatří k nejposlednějším požadavkům vkusu a taktu, že tudíž i z tohoto důvodu vylučuje se všechno nezdravé vypínání se nad hranice hmotnými poměry ustanovené.

Kdo libuje si v tom, vyhledávati krásu a úpravnost na všem, cokoliv ho obklopuje v domácnosti, ať skromnější, ať bohatší, sám do jisté míry jest činným. Nejenom že vkus svůj osvědčuje na jednotlivých předmětech, jež vybírá si ve skladech obchodních, on také při sestavení jich na místě, pro něž jsou určeny, dbá přese všechnu rozmanitost vždy neodbytných pravidel esthetické harmonie a po případě dovede i řemeslníkovi, u něhož si něco objednává, dáti potřebný pokyn a předpis. Žena pak, jíž zejména sluší pečovati o příjemnou útulnost domácnosti, nalézá dokonce i příležitost, aby vlastní rukou způsobila něco, co by poskytovalo trvalý požitek esthetický.“ [3]) Zkrátka, oč uměleckou výchovou usilujeme, „jest především zvýšení hodnoty života těmi uměleckými požitky, které každému bez rozdílu jsou snadno přístupné, ač umí-li si jich povšimnouti a dovede-li je vnímati“.[4])

Avšak nová námitka, opáčná k předešlé, nebyla by tím podvrácena. Budeme-li pečovati o rozhojnění požitků uměleckých od sama věku nejútlejšího, pak pohrne se tolik dojmů do duše dítěte, že se přesytí a záhy nebude mu (není-li velice talentováno umělecky) téměř žádný zjev umělecký dosti jímavý, pozbude záhy smyslu pro zdravé, silné, nehledané dojmy umělecké a esthetické a s vyhledáváním stále dráždivějších, zvláštnějších, rafinovanějších produktů uměleckých dostaví se neodvratně dříve nebo později — znechu-

[3]) O významu průmyslu uměl. str. 11.
[4]) O socialisaci um. str. 11.

cenost, umělecká blaseovanost. Tato námitka zcela by byla oprávněná — kdybychom pojímati chtěli uměleckovýchovné snahy jako úsilí, při němž jde o získání a poskytnutí množství dojmů co největšího. Ale takové ponětí o umělecké výchově jest právě — mylné, a také Hostinský s důrazem volá: „Chraňme dítě před uměleckou blaseovaností jako před nějakou otravou! Vždyť prostředky poměrně skrovnými a prostými dokázati lze to, čeho nejvíce je potřebí: jednak zvýšení vnímavosti ve všech těch oborech našeho života duševního, s nimiž umění počítá, jednak vypěstování odvahy k nepředpojatému, přímému soudu jenž vyžaduje nejen bystré pozorování a pravdomluvnost, ale také — skromnost.“ [5])

III.

Přistupujeme k poslední skupině zásadních otázek umělecké výchovy se dotýkajících, o prostředcích k cílům umělecké výchovy vedoucích. Tu jde o zodpovědění, jak realisovati požadavky snažení uměleckovýchovného, kdy začíti s výchovou onou a kde. Jako výchova vůbec neomezuje se na školu, nezačíná ani nekončí školou, nýbrž děje se (a náležitě díti se má) již před školou, v rodině, a po škole i mimo školu, totiž ve „skutečném životě“, t. j. soužití společenském, tak i umělecká výchova zabrati musí věk a život předškolní, školní i poškolní a „mimoškolní“, anebo chceme-li to jinak vyjádřiti s Hostinským: „Umělecká výchova rodinou, školou a životem tvoří jeden velký, souvislý celek, jenž řídí se těmitéž základními myšlénkami a spěje k témuž cíli — s tím ovšem rozdílem pedagogovi zajisté jasným, že v rodině a zejména ve škole možno přihlížeti k methodickému postupu dle stáří a vývoje dítěte, kdežto umění, které se podává dospělému lidu, má jen jedno velké obecenstvo, jež arci nad míru je rozmanité stářím, vzděláním, snaživostí a tudíž i chápavostí.“ [1])

O umělecké výchově v rodině netřeba se speciálně mnoho šířiti a také Hostinský největší část svých poznámek o tom umístil při výkladech o pozorování vlastních výtvorů a zábav dětských, jakož i v přednášce „O socialisaci umění“. Otázka ta otáčí se vskutku hlavně kolem hry dětské, v níž jest jádro i počátky umění a jeho vnímání u dítěte. Jest jasno, že třeba rodičům a vychovatelům míti náležitý zřetel k hrám dětským a podporovati zejména ty,

[5]) O soc. um. str. 14.
[1]) O social. um. str. 12.

při nichž dítě samo něco tvoří aneb pečlivě pozorovati jest nuceno; těmi především vpravuje se „hravě“ do základů umění, zejména v poznání uměleckých forem rozličných. Nebraňme tudíž dítěti ve hraní, ale dopřejme mu, aby do syta si vyhrálo a se pobavilo na př. sledováním práce řemeslníka nějakého (jak děti rády činívají).

„Neocenitelná hračka“ jest dítěti kreslení. Dopřejme i této zábavy dítěti co nejvíce a s hlediska umělecké výchovy veďme malého kreslíře k pochopení aspoň takových věcí, se které v tom či onom věku jest. Avšak nijak neomezujme jeho fantasii, byť i byla sebe smělejší, a opravujme v jeho kresbách jen takové věci, jež jako vadné ze srovnání s předlohou anebo (spíše ještě) se skutečným předmětem dovede dítě postihnouti.

Hlavně však, kdekoli udá se nám příležitost, povzbuzujme, podporujme a snažme se tříbiti pozorování dětské. Tudíž jakkoli ve věku tom již nastává význam „literatury“ pro mládež, totiž obrázkovou knihou[2]), daleko většího ještě dosahu jest vedení dítěte k bystrému a správnému si všímání zjevů přírody a života vůbec.[3])

Dnes uměleckovýchovné snahy pochopitelně koncentrují se hlavně na školu. Nejdůležitějším pravidlem však tu zdá se Hostinskému, aby všechno poučování o věcech uměleckých ve škole — rozuměj ve škole jakéhokoli stupně — dálo se příležitostně jen a aby ani v nejmenším žák je nepociťoval jako zvláštní úkol, jako nové „břímě“ přistupující k jiným břemenům školským.[4]) Proč umělecká výchova má ve škole vystupovati od případu k případu, při vhodné příležitosti, pochopíme, vzpomeneme-li si na vlastní cíl její, a pochopíme také, že s důrazem Hostinský praví: „Nic bych těm, kteří na tomto poli působiti chtějí, nekladl na srdce tak vřele a důtklivě, jako že při umělecké výchově nikterak neběží o to, aby se dětem nepřipraveným hotové soudy o uměleckých dílech vštěpovaly a vnucovaly, nýbrž jedině o založení a povznášení jejich budoucí spůsobilosti k soudům vlastním, samostatným.“ [5]) A k této stěžejní ideji umělecké výchovy Hostinský opět a opět se vrací, vrací se zvláště také tehdá, když vykládá o cestách, jak prováděti ve škole nesnadné a přece nezbytné tříbení vkusu žákova, řka: „Pokud se týče methody, kterou se umění ve škole cesta může upravovati, přesvědčil jsem se sám na mnohých stranách, že v školství

[2]) O ní případné poznámky viz v přednášce „O social. um.“ str. 18.
[3]) Tamtéž str. 18 n.
[4]) Tamtéž str. 19 n.
[5]) Anketa o um. vých. str. 34 n.

obecném, ať nižším, ať vyšším, ani esthetisováním, ani zvláště dějinami umění nedojde se nikam. Nepomůže než přímý názor, skutečný umělecký dojem; podle jeho možnosti musí se školní pensum odvážiti, a nic neškodí, bude-li ho málo — jen když bude pravé. A to nás ani mrzeti nepotřebuje. Neboť jednak zůstaneme se svými dětmi, v prvních stadiích výchovy, omezeni hlavně na umění domácí, o které přece v první řadě jde. A dále poučí nás zkušenost, jak skrovné zdánlivě prostředky dovedou nás k tomu, co jest vlastním účelem: abychom všemi směry zvýšili vnímavost a chápavost pro pozorování vnějšího světa vůbec, v něm uměleckého díla zvláště, abychom vypěstovali dále pevnost a odhodlanost samostatného esthetického soudu, a tím vším radost z krásy.“ [6])

Z předmětů vyučování školského každý předmět učebný hodí se k tomu, aby se působilo na krasocit žákův a na smysl jeho pro umění; „neboť umění dotýká se celé šíře lidského života a není oboru, jemuž by bylo naprosto cizí“. Proto všude, třebas ne všude stejně, ve vyučování naskytne se příležitost zasaditi páku umělecké výchovy, jen se to děj s náležitým respektováním stupně věku a vyspělosti žákovy i s náležitým taktem. Při tom (nejinak než jak se děje v zeměpise a dějepise na př.) vycházeti jest od toho, co žákovi jest nejbližší, tedy od umění domácího a národního a tou měrou, jak rozšiřuje se obzor mládeže vůbec, zeměpisně a dějepisně, budiž nenáhle poukazováno i k velkému umění světovému všech dob, arci jen k nejdokonalejším jeho produktům.[7])

Ale umělecká výchova neomezuj se na příležitosti při vyučování jednotlivým předmětům: všecky co možná předměty ve škole nechť působí na žáka uměleckou svou kvalitou: stavba, výstroj a výzdoba školy, pomůcky školní, nástěnné obrazy atd.

Posléze nezapomeňme, že již v obecné škole aspoň dvojím uměním se žáci příměji zabývají: kreslením a hudbou. A tu právem Hostinský přičiňuje poznámku jak případnou, tak jistě časovou, vece: „Nalehavost (snah umělecké výchovy) jest tím větší, že škola, potřebuje-li dnes vyrovnati se zrychlenému kroku všeobecného rozvoje lidstva vůbec a v lecčems ho doháněti, má citelné nedostatky a mezery právě i v těch předmětech, které jsou v nějakém styku s uměním. Z nich na prvém místě jest kreslení. Jest politování hodno, že pedagogice neotevřelo se dosud všeobecné poznání, že kreslení, nehledě ani k jeho významu esthetickému, jest nezbytný doplněk lidského vyjadřování těch poznatků, kterých řečí vyjádřiti

[6]) Anketa o um. vých. str. 34. Srv. „O social. umění“ str. 20.
[7]) O social. um. str. 20.

nelze. S toho stanoviska nezbytno přikročiti k reformě kreslení: jde o sdílení skutečného názoru, tedy také o schopnost k němu. Výsledků lze docíliti velkých i prostředky malými, třeba nešlo vždy jen o otázku uměleckou. Malý hoch dovede nakresliti orientačními čarami cestu do nejvzdálenějšího koutu Prahy; ale dovede si také vypomoci tužkou kdykoliv jindy, kdy nestačí mu slova, byl-li jen školou nebo rodinou na pravou cestu uveden.“ [8]) Zkrátka: „Kreslení ve školách není vlastně činností uměleckou, nýbrž jen cvikem názoru a pěstováním dovednosti v jeho podání.“ [9])

Pokud se týče hudby, „o nějakém pěstování smyslu hudebního nelze ani mluviti beze zpěvu aneb beze hry; vždyť tvary hudební mimo říši umění neexistují. Ale i zde záleží v první řadě na průpravě k vnímání hudebních děl, ne k jejich umělecky dokonalému provádění, neřku-li tvoření.“ [10]) Proto Hostinský také spatřuje v soukromém pěstování hudby (doma i ve škole) nezbytnou podmínku zdaru umění toho zejména také u nás. Dodává však ihned: „Ale způsob, jakým hudba se pěstuje, bohužel není pravý a nepřispívá k povznesení vkusu tou měrou, aby se tím zvýšila soudnost obecenstva ve věcech vážného umění . . . Nejen prsty mají se cvičiti při vyučování, nýbrž zároveň má se tříbiti i vkus, má se buditi smysl pro organismus uměleckého díla, pro jemnosti výrazu a slohu . . . Žádám na každém učiteli, bez výjimky, ve jménu žáka, opět bez výjimky, aby pro čistě technickou stránku hudby nezanedbával stránku její uměleckou, aby neustále k ní obracel pozornost učňovu a smysl jeho pro ni všemožně budil a pěstoval.“ [11])

Než Hostinský neklame se, že dnes ještě narážejí a narážeti budou snahy uměleckovýchovné na nejednu tuhou překážku a nesnáz zejména právě ve škole. A otevřeně především vyznává: „Největší překážkou pro zdar (umělecké výchovy) bude nepřipravenost učitelstva . . . Podle mých zkušeností necením nedostatek ten o nic lehčeji u učitelstva středoškolského (mezi nímž ovšem jsou známí odborníci, kterýchž se tato řeč vůbec netýče) v jeho celku. Přípravy, která by je činila schopny procítiti a porozuměti dílu uměleckému, zvláště výtvarnému — a zde jest porozumění nejméně — obě kategorie učitelstva potřebují v stejné míře, a nemělo by proto smyslu, aby se v kursech od sebe oddělovaly, pokud se jedná o všeobecné

[8]) Anketa o um. vých. str. 34.
[9]) O soc. um. str. 21.
[10]) O social. um. str. 21 n.
[11]) Bedřich Smetana a jeho boje o mod. hudbu českou str 352 n. (ze stati „Umělec a obecenstvo“). Srv. i „O social. um.“ str. 22

zásady a hlavní rysy celé akce; zvláštní interesy objevují se teprve v úvahách o jednotlivých předmětech pro uměleckou výchovu důležitých, ale na obecných a měšťanských školách nezastoupených (na př. o klassické filologii). V celku ovšem kursy budou náhrada jen částečná" [12]) a nezbude v budoucnosti, leč „aby veškeré učitelstvo během studií svých mohlo samo osvojiti si to, co pak má vštěpovati mládeži. Víme dobře, že zde jsou ještě velké nedostatky a mezery; ale právě učitelstvo samo je nejlépe zná a cítí i usiluje o nápravu — zajisté nejlepší to záruka opravdovosti a úspěšnosti jeho snah na tomto poli".[13])

„Výchova umělecká v rodině a ve škole započatá pokračuje v životě; zde teprve kryje se úplně se socialisací umění, kterou všechno, o čem dosud byla řeč, jen připravovalo." „Snaha socialisovati umění t. j. činiti je přístupným i nejširším vrstvám společenským, souvisí těsně se snahou popularisovati vědu, která ji namnoze předchází a připravuje; a oboje zase jde rovnoběžně se snahou šířiti blahobyt hmotný a zobecniti slušné, snesitelné poměry životní." [15])

„Methodického postupu vůči velkému lidovému obecenstvu užiti nelze; jeho místo zaujmouti musí snaha, činiti umění obecně přístupným v celé šíři a rozmanitosti jeho, aby každý mohl si nalézti, co právě jemu svědčí." [16]) Namítne-li se, že vkus lidových mass jest příliš nízký a špatný, takže těžko podávati lidu umění dobré, ježto lidu spíše líbí se výtvory umění „lehčího", třebas chatrné, Hostinský právem rozvádí známé německé rčení „Für das Volk ist nur das Beste gut genug" a hlásá: „Umění pro lid nebudiž nikdy stotožňováno s uměním na nejnižší nebo alespoň velmi nízké úrovni stojícím . . . Nelze pochybovati o tom, že lidu především vítána budou taková umělecká díla, jež plně pochopiti dovede hned v prvním okamžiku. Předkládejme mu tedy díla taková, ale ne jen taková!" [17]) To by bylo zhoubné jak pro pěstování vkusu obecenstva, lidu, tak pro — tvorbu uměleckou. „Kam dospělo by umění, kdyby přední jeho zástupci řídili se jenom vnímavostí obecenstva, kdyby nikdy

[12]) Anketa o um. vých. str. 35.

[13]) O social. um. str. 19. Výklady Hostinského o socialisaci umění nejlépe nyní shrnuty jsou v právě vydané serii přednášek extensních „Umění a společnost".

[14]) O soc. um. str. 22.

[15]) Tamtéž str. 9.

[16]) Tamtéž str. 23 n.

[17]) Tamtéž str. 23 n.

nepřekročili meze panujícího právě vkusu — a to snad ještě „průměrného“, stojícího hluboko pod vkusem nepatrné opravdu umělecky cítící menšiny? ... Umělec vysoko nad obecenstvem stojí nadáním svým i věděním. Neužívá-li převahy své k ničemu jinému, nežli k tomu, aby zavděčil se velkému zástupu, pak neprospívá umění, neboť ani o krok nepřivádí je dále. Snaží-li se však, aby svými výtvory pokud možná uskutečňoval idealy své, aby v nich názorům svým zjednával výraz co možná nejdokonalejší, pak věru nejenom umění tím získá, nýbrž i samo obecenstvo. Toť zajisté některými, třeba docela zevnějšími stránkami přilákáno, blíže seznamuje se s díly jeho, studuje je, nabývá neobmezené důvěry k jejich tvůrci, až konečně samo ocituje se na onom povýšeném stanovisku esthetickém, na němž kdysi stál umělec, současníky nepochopený. Tak povznáší se nenáhle obecný vkus, šíří se a vzmáhá pravé umělecké vzdělání, roste, ať tak dím, duševní blahobyt národa.“ [18])

Proto právě „nevadí, je-li umělecké dílo složité, jemně propracované a bohaté; formálně ať žádá tvořící umělec vnímavost sebe vytříbenější — jen když se u nejširších vrstev lidových nepředpokládají přílišné vědomosti věcné, prostému člověku nedostupné. Co na tom záleží, nepostřehne-li a nepochopí-li se na formálně dokonalém, nádherném díle mistrovském hned všechno? Jen když něčím připoutá se pozornost a zájem k dílu tomu ... Proto všechny vážné snahy po socialisaci umění mějtež heslo: vedle starého, osvědčeného, všestranně přístupného umění předváděti lidu také nové, pokrokové, ba nejpokročilejší, ale vždy nejlepší umění! Při popularisaci požitků esthetických netřeba slevovati z hodnoty umělecké jako při popularisování nauk neslevujeme z pravdy vědecké.“ [19])

A ještě na jednu — zdánlivě maličkost, ale ve skutečnosti — věc závažnou, upozornil při tom Hostinský. Již dávno káral slovy ostrými, ale spravedlivými, že „mezi nejvydatnější zdroje všelikých zvláště nyní panujících nešvarů a neřestí uměleckých patří bez odporu především ona duševní krátkozrakost, která všude jenom hledá a vidí jednotlivosti, aniž by se povznésti dovedla k jednotnému dojmu celkovému. Pakli umělecké dílo není pouhým nahromaděním mrtvých částek, nýbrž uzavřeným v sobě živým organismem, musí v něm zajisté idea celku býti nejvyšší instancí, jíž se podrobiti musejí všechny

[18]) Umělec a obecenstvo (1884) pojato do „B. Smetana a boj o mod. hudbu českou“ str. 359 n.

[19]) O soc. um. str. 24 n.

zájmy jednotlivých částí, musí býti duší, která stejně oživuje veškeré údstvo těla.“ [20])

A proto v souhlase s tímto kritickým připomenutím i později mluvě o umělecké výchově mas lidových, dí: „Hledáme-li pravou cestu a pravé prostředky, kterými by se uměleckých požitků účastnými stávaly kruhy co možná nejširší, a to způsobem takovým, aby z toho měly skutečný, nejen domnělý, a trvalý, nejen okamžikový nebo dokonce pochybný prospěch, především nesmíme s očí spouštěti, že zde běží jedině o předvádění jednotlivých vynikajících děl, jež esthetický dojem svrchovanou měrou zaručují. A s důrazem přidávám: běží o předvádění podobných děl celých, úplných tak, jak z ruky tvůrce svého kdysi vyšla. Pouhý výtah a obsah básně, pouhé úryvky a ukázky díla výtvarného, pouhá směs operních nápěvů nečiní báseň, obraz, zpěvohru lidu přístupnými, nýbrž za skutečný umělecký požitek podává jen nedokonalou, nedostatečnou náhradu.“ [21])

V podrobnostech pak na témže místě dále probírá, kterak možno a vhodno zaříditi uměleckou výchovu i širokých mass vnímatelů v oboru umění výtvarného, literatury básnické, hudby a divadla, [22]) jinde zase zdůraznil jak drobný průmysl umělecký může se státi školou vkusu a jemnocitu uměleckého.[23]) Než opět a opět se vrací k vůdčí zásadě, že „lid má právo na nejlepší umění a to umění celé“ [24]) a že nelze připustiti „separatismus nejhoršího druhu“, jenž by vznikal, kdybychom chtěli umělecký požitek dopřáti jen několika vyvolencům a vyloučiti z něho lid, jemuž by se nějakým doktrinářským programem dovolovalo milostivě jakési zvláštní umění „lidové“, Tím by se totiž rozvrstvovalo lidstvo resp. národ na dvě vrstvy a budovala by se mezi oběma jakási čínská zeď. Než „nestavme nové hráze tam, kde bychom spíše staré měli odklízeti“, volá se spravedlivou emfasí Hostinský. [25])

*

Zbývala by otázka, jaké jsou vyhlídky celého dnešního úsilí o uměleckou výchovu jak v rodině, tak ve škole i v životě. Snahy ty, jako vše dobré a oprávněné, nejsou v podstatě nic nového:

[20]) Rich. Wagner, nástin životopisný str. 73.
[21]) O socialisaci um. str. 11.
[22]) Str. 25 nn.
[23]) O významu prům. um. str. 10.
[24]) O soc. umění str. 28, 30.
[25]) O social. um. str. 31.

probleskovaly více méně již za let dávných a hlásily se, třebas ostýchavě, v theorii paedagogické i v praxi v rozličných školách a též v některých pokusech ve veřejném životě. Nového v dnešním snažení jest jen určitější uvědomění si potřeby, základů a cílů umělecké výchovy; prostředky jsou též již v hlavních rysech naznačeny a jest jen přáti si, aby bylo se jich chopeno, snažení uměleckovýchovné co možná ve své plnosti realisováno a z nabytých zkušeností těženo ve prospěch jeho zdokonalení. A jaká jest zatím bilance u nás a jaké naděje možno míti do budoucnosti? I k tomu odpovídá nám Hostinský, a odpověď jeho, tuším, může býti přijata jen se souhlasem: „Heslo (umělecké výchovy) nespůsobí ovšem obratu jediným rázem, právě jako se jen nenáhle pracovati a postupovati mohlo i před ním. Neboť pokrok jest nepopíratelný, stálý a jest značný. Změříme-li jen z poslední doby našeho národního vývoje na př. skromné poměry v době založení a prvních počátků „Umělecké Besedy“ a dnešní šíři, abych tak řekl, spotřeby umělecké produkce, jest to rozdíl nesmírný a ne pouze kvantitativní Ale ovšem nelze než uvítati, jeví-li se dnes nezbytnost postupu ještě ostřejšího a jistějšího; neboť snahy (umělecké výchovy) jsou právě příznakem k životu se hlásící a tedy oprávněné potřeby obecné.“ [26])

[26]) Anketa o um. vých. str. 34.

FR. DRTINA:

ZÁSLUHY PROF. OT. HOSTINSKÉHO NA POLI ČESKÉ LIDOVÝCHOVY.

U všech kulturních národů projevují se v posledním dvacetiletí usilovné snahy, směřující k rozšíření vzdělání do vrstev lidových. Školství se postátňuje a demokratisuje, ženám otvírají se posluchárny vysokoškolské, university svými extensemi a prázdninovými kursy vstupují v těsný styk s lidem. Zařizují se důležité instituce osvětové, vzdělavací sbory, knihovny, čítárny, pořádají se mezinárodní sjezdy pro lidovou výchovu. I v národě českém je znamenati počátkem XX. století ruch velmi slibný na tomto poli.

Nepůsobily zde však jen vzory ciziny, ruch ten byl soustavně připravován prací minulých desetiletí. Právě národ český jako národ malý jen v osvětě a vzdělání všech členů svých mohl spatřovati záruku své budoucnosti. Proto obnovou a napravením škol toužil veliký Komenský zachrániti svůj národ, proto buditelé naši kráčeli nadšeně za heslem „Osvětou k svobodě", jsouce přesvědčeni s Havlíčkem, že jen vnitřní silou, silou vzdělanosti a mravnosti vzrosteme a zmohutníme a věříce s Palackým, že jen mravní silou můžeme zvítěziti.

V létech sedmdesátých min. stol. byla Umělecká Beseda v Praze mohutným střediskem ušlechtilých těchto snah, a profesor Hostinský náležel k nejzdatnějším a nejhorlivějším pracovníkům Následoval tu příkladu svého učitele prof. Durdíka. Výklady obou působily mohutně a trvale. Oběma náleží především platná zásluha, že vytvořili populární vědeckou prosu českou, že ukázali způsob, jakým i abstraktní poznatky vědecké je možno učiniti přístupnými širšímu posluchačstvu.

V době té vykonal prof. Hostinský řadu přednášek v Praze a na venkově, jež vždy přivábily velmi četné posluchačstvo a znamenaly všem duševní osvěžení a obohacení. Cenným svým obsahem i přístupným, poutavým způsobem výkladu staly se vzorem pravého lidového přednášení.

A stejným směrem nesla se přednášková činnost prof. Hostinského také na universitě. Chtěl býti jasný, průhledný při vší své vědecké hloubce a složitosti daných problémů. Jeho rozbory vynikajících uměleckých děl, které ob čas přednášel jako publika, byly s nadšením navštěvovány od posluchačů všech fakult. Mistrné jeho výklady o Lionardi-ho V. čeři Páně, Národním divadle, Smetanově

„Prodané nevěstě", Shakespearově „Hamletu", Čechově „Hanumanu" a j. nevymizejí nikdy z paměti toho, kdo jim naslouchal s účastí, jakou vábily a poutaly. A přednášek těch stejně s povděkem upřímným vzpomínají účastníci velkonočních kursů učitelských v Praze z r. 1905. A tuto činnost přednáškovou přenesl prof. Hostinský stejně do Jednoty filosofické jako do cyklů přednáškových od řady let pořádaných Umělecko-průmyslovým museem v Praze.

Hlavní však činnost na poli lidovýchovném čekala na prof. Hostinského v době, kdy byl položen základ české universitní extensi. Stál u její kolébky, byl jejím zakladatelem. A činností svou předchozí i vlastními názory byl k tomu v první řadě povolán. Prof. Hostinský náleží k těm vysokoškolským profesorům, kteří nechtí a nedovedou se spokojovat vědeckým odbornictvím a naopak při vlastní práci odborné nalézají vydatnou pomoc ve vzdělání všeobecném a filosofickém prohloubení. Hostinský chápal dále celé hnutí sociální, jež vede nutně k účasti stále větší všech vrstev občanstva v kulturním a politickém životě národa a znamenal, že „rostoucí účastenství občanstva v rozhodování o záležitostech veřejných i v nejdůležitějších požaduje povznesení inteligence jeho všemi směry".[1]) Proto usiloval o to, aby přednáškový ruch, který před tím mohutně vzrostl, byl usoustavněn, aby přednášky ojedinělé do té doby výhradně obvyklé, sloužící více dobročinnému účelu nebo ušlechtilé zábavě, byly doplněny „zařízením jiným, jemuž by poučení bylo cílem hlavním, a jež by výkladům popřávalo více času a zároveň podávalo jakousi záruku stálého a vážného pěstování pokud možno všestranného a soustavného".[2]) Šlo mu o zřízení, které by vyrostlo ze zvláštních poměrů českých a bylo upraveno ve shodě s jich podmínkami, které by zvláště „volbou vhodných předmětů rozšířilo a prohloubilo všeobecné vzdělání posluchačstva, vyplnilo mezery vyučování školního a docelilo je tím, co pokračující věda přináší nového".[3])

Prof. Hostinský byl od r. 1896, kdy profesorský sbor české fakulty filosofické obrátil se k ministerstvu s návrhem na zřízení lidových přednášek universitních, referentem o věci nejprve ve sboru profesorském, pak v akademickém senátě, byl auktorem stanov, jež pak ministerstvo schválilo a byl také duší prvního extensního výboru a jeho prvým předsedou. Možno říci, že česká universitní extense, jak nyní působí, je dílo prof. Hostinského, a on sám

[1]) Slovo o lidových přednáškách universitních (Praha 1900, str. 2.).
[2]) Tamtéž na str. 1.
[3]) Tamtéž na str. 7.

stále jedním z nejhorlivějších členů výboru, neunavný pracovník a přednášeč.

Právem prof. Hostinský od české universitní extense očekával značný úspěch i sociální i národní. Napsal významně ve svém „Slově o lidových přednáškách universitních“: „Universita získala extensí svou styk s lidem, jenž tak často byl na ní žádán. Je-li styk ten prospěšný všude — u nás stává se přímo nezbytným, jakožto hlavní prostředek, sloužící jednak kulturnímu sjednocení všech vrstev národa nevelkého a jinými vydatnými prostředky dosud neoplývajícího, jednak nenáhlému posilnění a povznesení pracovní síly naší, jehož ve velké soutěži světové máme tak svrchovaně zapotřebí.“[4])

*

Jako veliký význam má úsilovná a promyšlená činnost prof. Hostinského na poli lidovýchovném po stránce organisační a přednáškové, tak i valná část jeho záslužné práce literární sem hledí. Již počátky spisovatelské jeho činnosti zřejmě nesou tuto povahu. Prof. Hostinský spolu s prof. Gollem založil dále r. 1881 „Knihovnu přednášek a rozprav“, jež měla podporovati a vzněcovati tehdejší přednáškový ruch a přispěl sám do ní svými výklady „O významu průmyslu uměleckého“ (1887). A je významno, že když letošního roku sbírka tato postavila se ve službu české universitní extense je to zase šestipřednáškový kurs prof. Hostinského „Umění a společnost“, kterým byla zahájena nová serie.

Prof. Hostinský jsa nadšeným pracovníkem na poli lidovýchovném obrací přirozeně zřetel k oboru sobě vlastnímu, k popularisaci umění a umělecké výchově, kterým věnoval značnou část své životní práce. Činnost jeho charakterisuje snaha socialisovati umění, t. j. činiti je přístupným nejširším společenským vrstvám. Snaha ta dle názoru jeho souvisí s úsilím popularisovati vědu, které jí namnoze předchází a ji připravuje. Obé toto usilování jde zase rovnoběžně se snahou šířiti blahobyt hmotný a zobecniti slušné, snesitelné poměry životní. A prof. Hostinský praví významně o třech těchto reformních směrech současné kultury: „Je to podstatný rys vyšší lidské kultury vůbec, přemáhati sobectví každému živému tvoru vrozené a působiti nejen ve svůj vlastní, ale i cizí prospěch. A jestliže rys ten na mnohých stranách vyniká právě za našich dní, budiž to uznáno za vítanou, cennou protiváhu

[4]) Tamtéž na str. 10.

jiných zjevů moderního života, snad méně utěšených, méně chvály hodných.“ [1]) A snahy jeho právě zde jsou neseny nejušlechtilejším smýšlením demokratickým. Nechce znáti a nezná žádného zvláštního umění pro lid, neboť „nelze dle něho omezovati umělecké požitky kohokoliv nějakým sebe lépe míněným doktrinářským programem specificky lidovým“. Varuje před veškerým separatismem, jenž by tvořil nové kasty neodůvodněnými předsudky od sebe odloučené, ale s důrazem připomíná, že zvláště malému národu musí se jednati dvojnásob o kulturní jednotu všech vrstev společenských. A proto ve jménu skutečné národní solidárnosti prohlašuje vůdčí zásadu: „nestavme nové hráze tam, kde bychom spíše staré měli odklízeti“. Věda a umění jsou projevy vyspělé kultury a nesmí býti odlučovány od života, toť krásné životní přesvědčení prof. Hostinského. Věda a umění mají přispívati k vývoji a pokroku ducha mravního v lidstvu celém, mají povznášet, očišťovat, rozmnožovat a zvroucňovat vztahy lidí mezi sebou, mají tvořit novou, oduševnělou lidskou společnost. Dělník a myslitel podávají si v ní svorně a přátelsky ruce, práce hmotná, theoretické myšlení a umělecké tvoření vzájemně se doplňují k ušlechtilému typu lidskosti, posvěcené vědomím volnosti a bratrství všech jednotlivců.

[1]) O socialisaci umění, 1903 str. 1.

ARNE NOVÁK:

OTAKAR HOSTINSKÝ A POESIE.

Esthetická svá studia položil Otakar Hostinský doprostřed mezi filosofii, empirické vědy přírodní, nauku hudební a dějiny umění výtvarného; a tak zdá se na první pohled, že poesie i odborné studie literární zůstaly poněkud cizí tomuto bystrému a přesnému řešiteli základních a přece sporných otázek tvorby umělecké a vnímání aesthetického. První pohled na duchovní jeho vývoj i na hlubší vlivy, jimž podlehl jeho duch, který vždy vynikal zvláštní schopností ústrojně a správně zařaditi přijaté prvky myšlénkové do vlastní soustavy ideí, podporuje zdánlivě onu hypothesu: theoretičtí učitelé Hostinského, esthetikové Wilhelm Volkmann i jeho mistr Herbart neměli těsnějších vztahů k poesii a oba umělečtí tvůrci i theoretikové v jedné osobě, kteří tak bohatě a blahodárně zúrodnili esthetický empirismus Otakara Hostinského, Richard Wagner a Gottfried Semper náleželi jiným oblastem uměleckým než právě poesii. Také životní povolání, které u šťastného v té příčině Otakara Hostinského splývalo v jednotu s duševní tvorbou, spíše jej od poesie oddalovalo než přibližovalo k ní; ještě než na universitní kathedře vykládal dějiny hudby a soustavnou esthetiku, přednášel o těchto vědách v odborných školách uměleckých: na malířské akademii tradoval dějiny malířství, na umělecko-průmyslové škole dějiny výtvarného umění, na konservatoři dějiny hudby. Také na universitě připadlo mu vedle systematické aesthetiky probírati též soustavu a dějiny hudby a výtvarného umění; posluchači se pamatují, že z poesie bývaly voleny doklady jen menší měrou, především pouze jako analogie illustrující jasně a názorně obdobné zjevy z ostatních umění a že hlavně jen drama, jímž se Otakar Hostinský podrobněji zabýval i při svých studiích opery, vracelo se častěji v jeho výkladech. V literárním pak životě pokládán byl Otakar Hostinský vždy za vážného a odborného rozhodčího v otázkách hudebních; rozhodoval je často jako kritik, jako autor programních statí, jako elegantní a zdrženlivý polemik; řešil je právě jako sporné problémy umělecké tvorby i názoru vůbec v jasných a půvabných článcích, v knihách hned odborně založených a vědecky dokumentovaných, hned populárně psaných a lidově srozumitelných: i tady všude stál stranou od slovesné tvorby v užším smyslu, jsa při tom sám přesným a zároveň světlým a průzračným stilistou.

A přece lze bez vnitřního násilí a umělé strojenosti mluviti

o důvěrných stycích Otakara Hostinského s poesií a s uměním slovesným vůbec; jeho mládí vykazuje krátkou sice, ale přece krásnou episodu zajetí v zahradách této svůdné Armidy, na niž však často se rozpomenul i později, když úplně oddal se službě hudby, svojí věrné a jemné Klorindy.

Do veřejného, vědeckého i literárního života vstupoval Otakar Hostinský na rozhraní šedesátých a sedmdesátých let, kdy nejen v české poesii, ale i ve všem kulturním životě českém hlásila se ke slovu mladá generace umělecká, značně se lišící od svých předchůdců. Tito pozdní romantikové, vychovaní na uměleckých vzorech evropského západu, tito mladí duchové, opojení přeludy všech zašlých period a všech vyvrcholených kultur, tito oddaní obdivovatelé dokonalých a raffinovaných útvarů uměleckých, tito myslitelé eklektičtí, kolísající mezi kosmickým pessimismem a mezi idealistním optimismem vývojového dramatu světa — přinášeli do českého uměleckého života zcela nový, smělý požadavek, úplnou autonomii umělecké tvorby, krajní samosprávnost aesthetických zákonů, naprostou lhostejnost k jakékoliv tendenci.

Byl to rozhodný pokrok nejen vůči vlastenecké romantice předbřeznové, již ovládala i v nejlepších dílech tendence národně buditelská a slavjanofilská, nýbrž i k předcházející skupině Hálkově a Nerudově, která hledala ve veškerém slovesném umění odraz a propagaci moderního společenského názoru, jak jej formulovalo především Mladé Německo.

Jednou z prvních literárních manifestací této generace byl roku 1869 „Almanach českého studentstva“, šťastný dědic památných ročenek „Lady Nióly“, „Máje“ a „Ruchu“. Pokolení, jež se tímto almanachem představilo, skládalo se z universitní mládeže, k níž náleželi i všichni redaktoři, Svatopluk Čech, Otakar Hostinský a Václav Šolc; mnozí, kteří později se přidružili, aby vtiskli generaci svůj ráz, jako Jaroslav Vrchlický a Julius Zeyer, nevystupovali potud literárně. Almanach vyšel z ústředního sdružení studentského „Akademického čtenářského spolku“ a vystupoval jako podnik čistě studentský, omezuje se jen na práce akademiků. „Omezení toto“, praví pamětník a zároveň dějepisec almanachu Ladislav Quis,[1]) „nebylo ovšem se stanoviska literárního nikterak na prospěch knihy a dalo jí předem ráz od „Ruchu“ se lišící tím, že tu sloučeny diletantismus a umění.“ Zastupoval-li Svatopluk Čech, známý dotud jen příspěvky z „Ruchu“, v redakci, v níž jméno dobrodružného

[1]) Ladislav Quis, České manifestační almanachy v letech padesátých až sedmdesátých. Květy 1898 (XX.).

Václava Šolce, lyrika vzácného nadání a hlubokého citu neznamenalo nic více než právě jméno, živel spíše básnický, představoval tu Otakar Hostinský, jenž již za gymnasijních studií prozrazoval kritický sklon a odborně aesthetické záliby,[2]) kritiku.

Ale ani Hostinský neodolal básnickému víření ovládajícímu jarní silou tehdejší mládež: podobně jako Jaroslav Goll, Jaromír Čelakovský, kteří později úplně se odvrátili k naukové činnosti a jako Alois Jirásek a Zikmund Winter, kteří záhy nalezli své literární těžiště ve výpravné prose a v kulturně historické kresbě, zabásnil si také Otakar Hostinský. Quis vypráví, že Hostinský pokusil se ze začátku ukrýti se za pseudonym Jaroslav Zelený, ale že později svoji pseudonymitu sám porušil a tak drobné tři poetické příspěvky „Ideály", „Dub na skále" a „Epigramy" čtou se v „Almanachu českého studentstva" pod jeho plným jménem. První dvě básničky, vyjadřující dumnou reflexi lehkou, pohodlnou formou prostého popěvku, jsou celkem bezvýznamné hříčky; za to pět koncisních epigramů prozrazuje dosti mnoho o svém původci. Jsou to epigramy rozhodně učenecké. I poslední, skrývající negalantní štiplavou pointu, adressovanou kterési koketní dámě, zakládá se na klasické reminiscenci, jeden ironisuje národopisce, druhý archaeology, třetí v rozmarné stichomythii mezi Aristarchem a Fanfaronem staví se na stranu kritikovu. Vystupuje tu vysoce vtipný, duchaplný a břitký mladý duch, který rozsáhlé své vědomosti umí proměniti v bodnou, nechybující zbraň ducha — týmž způsobem líčí jej jeho spolužák z Novoměstského gymnasia, Servác Heller: „Hostinský všímal si se živým zájmem všech zjevů uměleckého života a interpretoval duchaplně, ač ponejvíce parodisticky s břitkým vtipem, básně a filosofické traktáty našich tehdejších učebnic."

Básnická generace, seskupivší se r. 1869 v „Almanachu českého studentstva", našla po čtyřech létech literární orgán velkého slohu v „Lumíru", založeném šťastnými básníky a nešťastnými redaktory Hálkem a Nerudou. Již od založení „Lumíra" vtiskovalo mladé literární pokolení listu svůj ráz větší měrou než oba prosluli již redaktoři, když pak po půlletě hmotným nezdarem umdlely energické jinak ruce zakladatelů, vstoupili mladí spisovatelé i ke kormidlu „Lumíra" a tak již v 27. čísle objevili se v „Lumíře" Svatopluk Čech a Otakar Hostinský jako redaktoři, Servác B. Heller a Josef V. Sládek jako vydavatelé listu. Servác Heller, jenž připadl na myšlénku, učiniti Hostinského účastníkem na tak významném

[2]) Servác Heller, Z literárních vzpomínek. II. Lumír 1906 (XXXIV).

podniku mladé generace, ještě ve svých „literárních vzpomínkách“ formuluje velmi přesně a případně smysl tohoto kroku. „Hostinského chtěl jsem jakožto aesthetika, kritika a duchaplného essayistu k „Lumíru“ trvale připoutati a takto zabezpečiti našemu literárnímu podniku směr čistě umělecký s příslušnou měrou ryzí, všeliké tendence a strojenosti prostě kritičnosti.“ V tom směru pracoval Hostinský v „Lumíru“ asi rok; neboť odcházeje za aesthetickými studiemi do Mnichova, opustil dne 5. března 1874 redakci, postupuje svoje místo Jaroslavu Gollovi, jenž spíše než kdokoliv jiný z tehdejší mladší intelligence byl povolán nahraditi Hostinského jakožto kritika, aesthetika a znalce umění.

Probíráme-li se prvními dvěma ročníky „Lumíra“, jichž Hostinský byl spoluredaktorem, pozorujeme, že jeho stati skutečně dodávají časopisu dojem listu vědomě a účelně pořádaného v duchu umělecké kultury. Hostinský zachovává vždy sloh essayí: nemluví v odborných výrazech, neunavuje suchými poučkami, nepoučuje pedanticky; nýbrž dává výsledkům učeného badání půvabnou formu, volí jasný, přístupný sloh, používá často causeristického rozmaru, aby upoutal; rozpřádá látku s klidem dobrého vypravěče, zabočuje často k aktuálním otázkám. Při tom podává mnoho kulturně nového, umělecky pokrokového, životně důležitého; rozplašuje populární předsudky; staví umělecké poznání, které u nás dotud často vyrůstalo jen z plytkého krasodušství, na bezpečný podklad vědecké empirie; razí cestu novému názoru světovému, jenž jest ve sporu se starou, abstraktní ideologií.

Tak v stati „Darwin a drama“, otištěné v prvním čísle vyšedším za jeho redakce, hájí Hostinský požadavek spojení vědeckého názoru evolučního s tvorbou uměleckou a převádí důmyslně hlavní dramatické motivy na principy přirozeného výběru a boje o život; při tom nalézá nejvýše vhodnou příležitost vystoupiti apologeticky pro nauku Darwinovou, podceňovanou a zneuznávanou všeobecnými předsudky. Podobně v stati „Náboženství a umění“ vzdoruje obecným domněnkám o naprostém kontrastu světa uměleckého a náboženského, ukazuje cestou evoluční k společnému původu obou a uzavírá stať břitkou kritikou bědného současného umění chrámového. Čistě moderně, tak jako by ani nebyly odděleny od nás mezerou třiceti let, působí články: „Ze světové výstavy“ a „Umění v dětské světnici“: první rozborem otázek spadajících v obor uměleckého průmyslu, duchaplným srovnáním výtvarných schopností u Francouzů a Němců,

správným oceněním umění ruského; druhý pak ryze pedopsychologickým pojetím dětského věku a požadavkem umělecké výchovy. Se stilové stránky jsou též zajímavy Hostinského úvahy, otištěné v druhém ročníku „Lumíra".

Řada vtipných feuilletonů „Epištoly o krátkozrakosti" baví svým lehkým, vtipkujícím, chvílemi ironisujícím tónem causeristickým za nim se tají plná vážnost přiměřená požadavku, kladeného na čtenáře, aby vždy a všude přistupoval k životu a k umění s celkovým zřením, které podřizuje detail souvislé a ústrojné jednotě. Rozprava „Dissonance" upoutává harmonii slohového výrazu i ideového postupu, jímž se dospívá ke konečnému závěru o dissonancích rozvedených zákonně a nutně v přírodě i v dějinách.

Vystoupiv z redakce „Lumíra", nepřestal Otakar Hostinský býti jeho spolupracovníkem, ale povoláním i vědeckou prací vzdaloval se vždy více od básnické družiny „Lumíra"; stopy toho nesou i jeho další příspěvky, majíce později ráz spíše akademický než volně essayistický. Příkladem jest na př. jeho „Slovo o krasovědě", otištěné ve čtvrtém ročníku „Lumíra", v němž čistě odborně v duchu Herbartově a ve stopách aesthetiky empirické stanoví Hostinský poslání a meze své vědy nejvlastnější.

Zbývá ještě všimnouti si stručně, pokud hlavní činnost Hostinského souvisí se slovesným uměním, kterak stýká se hudebně-esthetické jeho působení s rozvojem literárním. Hudebně reformní čin Hostinského jako kritika a theoretika spočívá v tom, že souhlasně s velkým tvůrcem Smetanou vyřešil směr české národní opery z ducha české deklamované řeči a že v Čechách dobyl půdy pro hudební drama Wagnerovské. V první příčině musil sám pro sebe i pro českou veřejnost zrevidovati a zjistiti zákony prosodické, zmatené od obrození sporem o časomíru a stanovené v padesátých až sedmdesátých létech theoretiky nedostatečné vědecké průpravy a nesprávných tradičních předsudků. To vše vykonal Hostinský roku 1870 znamenitou statí „Několik slov o prosodii české" (v „Květech"), jež byla doplněna a prakticky aplikována úvahou „O hudební deklamaci české" (1886). Jsou to práce skutečně vynikající a průkopné, jimž dostalo se plného uznání od kritika v té věci zvláště povolaného;[3]) přízvučná prosodie rozhodně tu prohlášena za jediné možnou soustavu v českém verši; libovolné nakládání s přirozeným přízvukem odsouzeno tu přísně; pro

[3]) Josef Král, O prosodii české. Listy filologické 1896 (XXIII).

zachovávání správného přízvuku větného a pro přesnou rhytmiku strofickou stanovena pravidla tak pečlivá, že jich ani praxe plně dbáti nemůže. Tato stať, které se však nedostalo plné pozornosti ve veřejnosti, jest nejdůslednějším projevem pro přízvučnou prosodii, pro niž se básnická generace, debutovavší současně s Hostinským, v praxi úplně rozhodla. Čin theoretikův byl průvodem činu básnicích praktiků; v hudebním ohledě pak byl základem nového, jediné správného pojetí národnosti v hudbě a východiskem moderní školy musikálních dramatiků.

Vůbec spjal Hostinský v duchu Wagnerově těsněji poesii s hudbou než činila starší hudební praxe. Maje zvláštní zálibu pro hudbu programní a dramatickou, jsa sám zručným a šťastným libretistou kladl stálý důraz na respektování induviduálních myšlenek libretistových a básníkových, ať to bylo v opeře, ať v melodramatě, ať v oratoriu; žádal od hudebních tvůrců jemnějšího vzdělání a poetického vnímání; slovem povznášel poesii, jež pro hudebníky staršího slohu byla pouhou, podřízenou služkou umění tonického, na jeho rovnoprávnou a jednomyslnou sestru. Snahy ty byly odměněny skutečným úspěchem: operní dramatické básně i melodramata Fibichova, realisující skvěle požadavky Hostinského, znamenají krásné zasnoubení poesie s hudbou.

Ani historické práce Hostinského nejsou bez souvislosti s dějinami slovesnosti: v středověké hudbě, v historii písně lidové vůbec nesvede ničeho theoretik a dějepisec pohřešující průpravy literární a znalosti vývoje poetického. Opatřen touto výzbrojí pronikl Hostinský až ke dnu složitých otázek obepínajících vznik a rozvoj české písně lidové a rozřešil celou řadů nesnadných problémů poutajících se k literárně historickému zjevu Jana Blahoslava, obě práce, tak bohaté v dokumentaci, tak přesvědčivé svými důkazy, znamenají rozhodný zisk jak českého národopisu tak našeho slovesného dějepisu. Mnohdy v malé glosse vržené jen mimochodem, skrývá se nápověď velmi významná pro literárního historika; mnohdy skrovný crocilegism pro hudební vědu nedůležitý charakterisuje nově tu onu stránku vývoje slovesného.

A tak úhrnem: jubileum Otakara Hostinského oslaví důvodně a vděčně s českou filosofií, českou esthetikou, českou vědou hudební i česká poesie a česká literární historie, připomínající si, že, kdekoliv jemné ruce ctihodného jubilára dotkly se jejich kláves, vyvodily tu poutavé a půvabné akkordy.

LITERATURA.

Smetana a Hostinský.

Česká hudba — slovo to nabylo hlubšího významu. Nevtane při něm na mysl obraz potulného houslisty nebo virtuosa, jehož zvuky přitahují zlatý dešť na tomto i onom břehu oceanu, nikoli — výkonný umělec ustupuje tvořícímu. Kniha nadepsaná jménem Smetanovým smí už napřed nadíti se, že vzbudí interes. Avšak kniha, na niž bych chtěl upozorniti, nese ještě jedno jméno, jméno spisovatelovo. To jest zde zvláštní důležitosti. Smetana a Otakar Hostinský — dnes je spisovatel knihy profesorem esthétiky na české universitě v Praze — jsou jména úzce související. Úplný titul knihy zní: Bedřich Smetana a jeho boj o moderní českou hudbu. Vzpomínky a úvahy O. Hostinského. (Praha 1900. J. Laichter. 46/55.) Jméno Smetanovo musilo si jasný zvuk, jehož požívá nyní ve světě, teprv vybojovati (rozhodného vítězství bylo dobyto teprv ve Vídni r. 1892 při divadelní výstavě — osm let po smrti vítězově), ale před tím šel boj ve vlasti. Smetana musil se zde probojovati, a v tomto boji stál mu po boku Hostinský. Bojoval a trpěl s ním.

Co kniha jest a čím býti chce, praví vedlejší nadpis. Nepodává se zde souvislá biografie; jsou to vzpomínky na Smetanu, Hostinského vzpomínky na mistra, pak dějiny boje onoho pro Smetanu a o Smetanu, rovněž dokumenty k tomu. Vzpomínky na Smetanu to je nové, co kniha přináší; zde vypráví Hostinský o Smetanovi a o sobě, jak mistra seznal, jak se utvářily jejich osobní styky. Zde je vše vzácné, neboť Hostinský, ač značně mladší, náleží generaci, která mistra — řekl bych zažila, žádný jiný pramen nemůže tu nahraditi zkušenost. Cenné též proto, poněvadž osobnost Smetanova byla vzácná — vedle jeho umění. Já bych, jsa tak šťasten, že mohu o tom zprávu dáti z vlastní zkušenosti — vytknul zvláště jeden rys: jako v umění, tak jeví se u mistra i v životě humor ryzího druhu, což jest údělem jen znamenitých umělců a znamenitých lidí. Ne ten tak zvaný suchý humor, jenž nás překvapuje někdy u velikých mlčelivců. Smetana byl hovorný a družný, výborný společník výborný vypravovatel a — vždyť člověk a umělec konečně nedají se od sebe odloučiti — nejen velký virtuos, ale i dobrý předehravatel, míním takového, který pro jiného rád a bez vyzvání hraje. A když jsem již prozradil, že mám osobní vzpomínky na Smetanu, budiž mi dovoleno jednu takovou uvésti. Bylo to právě po skončených studiích, v tom šťastném čase, kde život leží před námi, když

mi bylo popřáno se Smetanou prožíti několik dní v společném obydlí v Mnichově; přišel do Mnichova, aby poslechl Wallkyru, tehdáž novinku a „Rheingold“, kterého ještě neznal. Obydlí jeho nacházelo se poblíže anglické zahrady, v skromném domě, jenž už zmizel: tam byl starý, již dost obehraný, otlučený klavír a zde mi Smetana v šeru večerním předehrával Chopina — nevzal bych za to nic z toho, co jsem od té doby slyšel na koncertním podiu od prvních virtuosu posledních desítiletí .... A ještě při jiném druhu intimního předehrávání směl jsem později často jako svědek býti přítomen — v uměleckém spolku v Praze, kde jsme často stáli okolo Smetany a jemu směli hleděti na prsty, když sedě u klavíru nám ukazoval — obyčejně na kusech Lisztových — své technické umělůstky a zručnosti, prozrazuje nám tak tajnosti hry na klavír.

Nebylo všechno, co se vypravuje v knize Hostinského o věcech minulých, na něž rádi vzpomínáme, napsáno teprv teď pro tuto knihu; hned 1. kapitola pochází z roku 1894 a vyšla již tehdá jako vzpomínka na událost sběhlou před 30 lety, totiž na slavnost shakespearovskou, kterou pořádala Umělecká beseda r. 1864. A odtud počíná Hostinský svou knihu, poněvadž Smetana řídil hudební produkce při této slavnosti. Zvolil-li k tomu Berliozovu dramatickou symfonii „Romeo a Julie“, má to pro toho, kdo ví, co následovati mělo, symbolický význam. Smetana vrátil se před třemi roky z ciziny jako pokrokový hudebník, virtuos a skladatel. Nejznamenitější z dosavadních jeho skladeb byly symfonické básně psané slohem Lisztovým a pod jeho vlivem vzniklé. Doma vystoupil nejprv hlavně jako virtuos na klavír; nejstarší mlhavá, jak praví, upomínka Hostinského sahá do roku 1863, kde Smetana hrál v jednom koncertě s Laubem, houslistou prvního řádu, Kreuzerovu sonátu; potom hned po slavnosti shakespearovské počaly „koncerty v předplacení“ pořádané Uměleckou besedou, které Smetana řídil a v nichž hrával na klavír. Když Smetana r. 1861 opustil Švédsko vzdav se tím čestného a výnosného postavení v Gothenburgu pohnuly je k návratu zajisté také poměry osobní; avšak na domácí půdě vytknul si pro svou nejbližší činnost pro své koncerty již r. 1862 určitý program a sice v nově založeném časopisu hudebním. Hostinský tento program v knize své znovu otiskuje; vidíme zároveň, že Smetana už tehda musel s odpůrci počítati a bojovati. Smetana připomíná nejprv, čeho poskytoval tehdejší hudební ruch v cizině, čeho však doma neshledal, vzpomíná na Kolín, na Lipsko s jeho koncerty v Gewandhause, aby pak na jiném místě připomněl, že pokládaje za svou úlohu v Praze zavésti koncerty podle tohoto vzoru, je dalek

toho, osobovati si úlohu reformatora, jak mu jisté listy vyčítají .... Ve skutečnosti měl Smetana tuto ctižádost a měl také k tomu potřebné vlastnosti.

Smetana vrátil se v příznivém okamžiku; ona slavnost shakespearovská r. 1864 měla vůbec hlubší význam. Po stagnaci let padesátých počala v hudebním životě pražském nová perioda. Právem neshledává v tom Hostinský žádnou náhodu, že i tu obrat v politickém a kulturním vývoji spadají v jedno. R. 1860 byl založen zpěvácký spolek Hlahol, podnes kvetoucí, zároveň vzor pro jiné spolky stejného jména v jiných městech; na slavnosti r. 1862 súčastnilo se již 87 spolků s 900 zpěváky. Následujícího roku otevřeno bylo prozatímní divadlo, předchůdce Národního a v život vstoupila Umělecká beseda, jejíž význam je určen právě onou slavností shakespearovskou z r. 1864. Kdož by se nadál něčeho jiného než, že její koncerty abonentní — zároveň Smetanovy — dojdou v obecenstvu ohlasu nejživějšího! Avšak pokrok nejde vždy nerušeně přímou logickou čarou. Již třetí koncert (v květnu 1865) byl posledním.

Hned první koncert přinesl úryvky opery Smetanovy „Braniboři v Čechách", dokončené počátkem r. 1863. Do prvního provozování jejího měla uplynouti ještě dvě léta. V době mezi tím učíme se jej znáti jako kritika a referenta; tím jej Hostinský takřka znovuobjevil. Smetana byl v oposici proti tehdejší divadelní správě; především nebyl spokojen s repertoirem. Hostinský dal si práci a vypočítal, že v něm 43·5% připadá na Italy, což souviselo s příliš častými hrami pohostinskými. Také mělo divadlo — to byl jeho vyšší cíl — působiti na hudební produkci; nové divadlo mělo vyvolati k životu novou, národní operu.

První provozování Braniborů v lednu 1866 bylo pro Smetanu dvojitým vítězstvím, jednak nad divadelní správou, jednak nad znalci, kteří mu jen zdráhavě a neradi přiřkli cenu vypsanou hrabětem Janem Harrachem. Neb již tu byly proti sobě dva proudy. Smetana, vůdce a representant strany pokroku, musil vymoci příznivý soud znalců, kteří náleželi táboru odpůrců konservativců. V jedné věci stýkaly se ovšem obě strany shodně, ve volání po opeře národní; ba výrok poroty učinil Smetanovi výtku, že hudba Braniborů není dosti národní. Jak to vysvětlit? Hostinský poznamenává již zde, že národním mínilo se populární, jakožto snadno pochopitelné a národní píseň napodobující.

Smetanova dosud nejpopulárnější a také v cizině nejznámější opera „Prodaná nevěsta" (1866) jest vlastně opera kompromisní. A tak jest pochopitelno, že nebyla zrovna nejmilejším dítkem mistro-

vým, který jednou později, při banketu na počest stého provozování v roce 1882, směl říci, že „Prodanou“ komponoval ze vzdoru, poněvadž mu vyčítali, že je Wagnerovcem a že jako Wagnerovec nesvede nic ve slohu lehčím, populárnějším . . . A tak jest dále pochopitelno, že třetí opera, Dalibor (1868), měla pro mistra znamenati přímo porážku, poněvadž její předmět, její libreto nedovolovalo a nevyžadovalo takového přilnutí k národní písni, jakož to bylo v Prodané dáno samo sebou. To vše zní nyní tak jednoduše a samosrozumitelně, ale současníci stojící uprostřed bojů musili si to teprv uvědomiti a to nebylo ani těm vždy snadno, kdo se hlásili k straně Smetanově. Kdo však v nedlouhé době, ač sám spolubojovník, věc pochopil ve smyslu historika, jehož povinností je především říci „jak to vlastně bylo“ a kdo to říci dovedl, byl profesor Hostinský.

Mohlo-li se však mluviti o porážce Smetanově, není tím míněn neúspěch při prvním představení v máji 1868, které bylo částí slavnosti položení základního kamene k Národnímu divadlu. Opera měla vnější úspěch, který však neměl se ukázati trvalým; až do r. 1886 byla jen patnáctkráte opakována; část kritiky Daliboru odzvonila umíráčkem a byla by jej bezmála ubila.

Nechci rozhodovati, byla-li v tom hlubší souvislost: Národní Listy, orgán strany mladočeské, tehdá ještě mladé, jejichž kritikem a recensentem býval dříve Smetana, zastaly se jeho a jeho Dalibora, kdežto recensent staročeského orgánu obojí měl pro novou operu po ruce, chválu i hanu a zpravodaj Politiky sice slíbil podati zprávu, avšak nepodal. A právě v Politice debutoval Hostinský jako spisovatel zprávou o prvním provozování Meistersingrů, kterou redakce sice přijala, ale provodila poznámkou, v níž se prohlásila za neutrální.

Hostinský studoval r. 1868 v Mnichově a byl oddaným a přesvědčeným Wagnerovcem. A tam na mnichovské půdě počaly jeho osobní styky se Smetanou, když mistr právě tehda nedlouho po prvním provozování Dalibora a Meistersingrů přišel do Mnichova. V staré pinakothéce představil se mu Hostinský jako pisatel oné zprávy, a Smetana, jak nám nyní Hostinský sděluje, projevil uspokojení nad uveřejněním oné zprávy, ježto české publikum nutně potřebuje náležitého poučení o Wagnerovi; že prý teď právě neví si rady s Daliborem, jejž někteří recensenti označili za příliš wagnerovský . . . Ještě téhož roku vrátil se Hostinský do Prahy a podstoupil ihned boj za Smetanu, v němž mu v brzku mělo připadnouti vedení.

Hostinský byl od r. 1869 spolupracovníkem hudebního časo-

pisu, který vzkříšen byv po pětileté přestávce, již svým názvem Dalibor, ač je shoda ta náhodná, dobře se hodil za bojovný orgán za Smetanu. Již v prvním svém příspěvku mohl podati čtenáři první, ale také nejpotřebnější poučení, že wagnerismus nezáleží v napodobení výtvorů Wagnerových, nýbrž že se tu jedná o základní principie, o základy pro každou národní operu jak českou tak německou, a že tento základ poskytuje řeč a její přirozený rhytmus. A zde si Hostinský získal i dále velké a trvalé zásluhy, zde nejen bojoval pro Smetanu, ale také na něho působil. I v tomto ohledu jeví se nyní samosrozumitelným, čemu tehda muselo býti učeno a co muselo býti dokázáno: hudební deklamaci založené na řeči. Sám Smetana musil se jí teprv učiti sám od sebe a ze sebe, ale též od toho, jenž pro něho šel do boje; v jeho operách vidíme, jak správná deklamace se postupně vyvíjí, aby pak v operách Zděnka Fibicha dospěla nejvyšší dokonalosti.

Také Hudební Listy, které nastoupily po Daliboru ke krátkému jen životu vzkříšenému, zahájeny jsou 1870 programovým článkem Hostinského: Wagnerism a česká národní opera. K zakladatelům nového časopisu náležel Ludevít Procházka, o němž zmínka se právě stala jako referentu Nár. Listů z r. 1868; od té doby stál Hostinskému po boku. Neboť boj za Smetanu měl teprv počíti. Boj ten za Smetanu byl zároveň částí boje za Wagnera. Není pochyby, že tu všude jevila se historická nutnost; tak to musilo přijíti; nové nemůže — nemá se vyvíjeti bez boje. Avšak také zbraňující momenty se tu uplatňovaly. Kdo neměl smyslu pro jádro otázky, ten porozuměl, řeklo-li se, že německý wagnerism není s to vyvolati k životu českou národní operu. A jestliže Smetana právě ve Vídni tak pozdě stal se známým, způsobil to také jeho Wagnerism, an zde právě byli odborníci, kteří Smetanu znali a kteří by byli mohli mezi ním a obecenstvem prostředkovati, kdyby Smetana byl nebyl wagnerovcem.

Nemohu se pouštěti do vypisování podrobností boje, který od r. 1870 do 1874 nabyl největší prudkosti. Dokumenty toho boje jsou články Hostinského, které podává jeho kniha celé nebo u výtahu; vyšly dříve z větší části v časopise Dalibor (tentokrát sáhnuto opět k tomuto jménu schválně), který potřetí se objevil, když Hudební Listy přešly v majetek strany odpůrců, jimž otevřela sloupce své také Osvěta. Jeden čas stály všechny velké denníky na straně Smetanově a jeho přátel; tu byl také Hostinský jejich přispěvatelem. K dokumentům boje náleží též výtahy z článku odpůrců, ponejvíce zároveň jejich testimonia paupertatis.

Z osobních vzpomínek Hostinského na tuto dobu boje vane ještě dosud svěží vzduch; věděloť se, že vítězství je jisté. Za mnohou trpkost poskytly náhradu vztahy k přátelům v cizině, především k Lisztovi a Bülowovi. Vztahy k Lisztovi sahají daleko zpět. Málokterý znamenitý muž zavázal si tolik znamenitých lidí nezištně díkem; k nim náležel i Smetana. O stycích s Bülowem dovede Hostinský mnoho povídati. Jednou po koncertě, jenž byl cele věnován Chopinovi, když jej zahrnovali obvyklými pochvalami, prohodil Bülow: Co se týče Chopina, tu mohu se ještě mnoho naučiti od Smetany.

Roku 1874 opustil Hostinský Prahu, aby se navrátil teprv po několika letech. Brzy potom počala Smetanova tragédie, o níž vypravuje sám v poslední vskutku tragické větě kvarteta Z mého života. Již v listopadu psal Procházka Hostinskému do Solnohradu: Mistr neslyší již docela nic. V roku 1875 šel Smetana do Würzburgu hledat pomoc k specialistovi jistému, v dubnu na zpáteční cestě přišel do Solnohradu. Přinášel sebou partituru prvních kusů svého velkého symfonického cyklu Má vlast: Vyšehrad a Vltavu. Jeho tvůrčí síla a též jeho humor (tomu svědčí Hostinského líčení ve spise přítomném) měly ještě dlouho odolávati nepříteli, mocnějšímu všech dosavadních odpůrců. Každý nový úspěch, neboť přicházel jeden za druhým, přinášel zadostiučinění za minulé útrapy a křivdy, přinášel však zároveň nový bol rostoucímu kruhu přátel, který se doplňoval nyní z mladší generace. Lze si mysliti něco tklivějšího, hlouběji dojímajícího, než první představení Hubičky r. 1876: celý diváky naplněný dům (mohu o tom mluviti z vlastní zkušenosti) za bouřlivého potlesku volal mistra na jeviště, jen on nezaslechl ani jediného tónu ze svého nádherného díla, neslyšel jásavé volání množství. Smetana přicházel do Prahy jen při takovýchto příležitostech; ostatně žil na venkově v pečlivém ošetřování své rodiny. Deset let měl trvati boj proti přemocnému nepříteli, a když tento konečně zvítězil, nejprve nad duchem pak nad tělem, byl život dovršen, bohatý slastmi i strastmi, přebohatý na statcích, jichž nemůže zničiti nepřítel žádný. A těm, kdo Smetanu zažili, zbylo ještě něco: vzpomínka na člověka.

Hostinského krásná kniha končí usmiřujícím a povznášejícím souzvukem, jeho řečí ve foyeru Národního divadla, když tam r 1894 bylo odhaleno mistrovo poprsí. Vynímám z ní jednu větu: „Byl největším mužem, jejž jsem kdy v životě osobními styky poznal.“ Hostinský mluvil za sebe i za mnoho jiných. *Jaroslav Goll.*

(Wiener Abendpost 28. prosince 1901, příloha k Wiener Zeitung č. 298.)

DOKUMENTY.

I. BIBLIOGRAFIE PRACÍ O. HOSTINSKÉHO.

Podávám tu výčet jen samostatných spisů a článků, opomíjeje běžné referáty, překlady, drobné skladby (básně), jimiž by tato bibliografie vzrostla ještě aspoň dvojnásob. I tak však, nečiní-li tento seznam nárok na naprostou úplnost, podává celkový obraz bohaté práce Hostinského. Z. N.

1869. Umění a národnost, Dalibor 1869.
Gluckův Orfeus a reforma opery, Dalibor 1869.
O vývinu hudebního dramatu, Dalibor 1869.
Umění, Riegerův Naučný Slovník IX.

1870. Wagnerianismus a česká národní opera, Hud. Listy I, 1870 též v knize B. Smetana 1901.
Smetanova „Prodaná Nevěsta" a Petrohradská kritika, Hud. Listy I, 1870, též v knize B. Smetana 1901.
Ant. Grig. Rubinstein, Hud. Listy I, 1870.
Několik slov o české prosodii, Květy (red. Hálek) 1870.

1871. Richard Wagner, Hud. Listy II, 1871, též samostatně v Praze 1871.
Wagnerova opera „Die Meistersinger von Nürnberg", Hud. Listy II, 1871.
Slavnost desítiletého trvání „Hlaholu" pražského, Hudební Listy II, 1871.
Wagneriana, Hud. Listy II, 1871.

1872. Také „některé myšlenky o české opeře", Hud. Listy III, 1872.

1873. O hudbě „programní", Dalibor 1873.
Smetanův „Dalibor," Dalibor 1873.
Kde jsme? Kam nechceme se dostati? Dalibor 1873.
O Beethovenově Deváté, Dalibor 1873.
Výlet z hudby do počtářství, Dalibor 1873.
Náboženství a umění, Lumír 1873 a v Šesti rozpravách 1877.
Darwin a drama, Lumír 1873 a v Šesti rozpravách 1877.
Dějiny umění v dětské světnici, Lumír 1873 a v Šesti rozpravách 1877.
Ze světové výstavy, Lumír 1873.
Literární přehled, Věstník kritický a bibliografický 1873.

1874. V. Tomášek, Dalibor 1874.
Jak se vykládají skladby instrumentální, Dalibor 1874.
Dissonance, Lumír 1874.
Epištoly o krátkozrakosti, Lumír 1874.

1875. O umění výkonném, Dalibor 1875.
Několik poznámek o českém slovu a zpěvu, Dalibor 1875.

1876. Slovo o krasovědě, Lumír 1876 a v Šesti rozpravách 1877.
O prvotinách umění výtvarného, Ausland 1876 a v Šesti rozpravách 1877.

1877. Das Musikalisch-Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Aesthetik, Leipzig 1877.
O nejstarších stopách umění evropského, Osvěta 1877 a v Šesti rozpravách 1877.
Šest rozprav, v Praze 1877.
Něco o vlašském divadle, Lumír 1877.
Italská krajina, Lumír 1877.
O dekorační malbě divadla starořeckého, Lumír 1877.

1878. O prvotinách umění hudebního, Osvěta 1878 a v Rozpravách hudebních, v Praze 1884.
Divadelní představení v starých Athenách, Lumír 1878 a v Rozpravách hudebních, v Praze 1885.
Původní novinky české zpěvohry, Osvěta 1878.
Co jest malebné? Lumír 1878.
Před rokem. Upomínky na římský karneval, Lumír 1878.

1879. Die Lehre von den musikalischen Klängen, Prag 1879.
Mluva a zpěv, Dalibor 1879.
O renaissanci hudby, Dalibor 1879.
Krištof Vilibald Gluck, Květy 1879, též v Rozpravách hudebních, v Praze 1884.
Gluck, Mozart, Beethoven, Dalibor 1879.
Chopin v Praze, Dalibor 1879.
Koncerty u nás a jinde, Dalibor 1879.
Z Mnichovských divadel, Dalibor 1879.
Proti některým předsudkům o umění starověkém, Květy 1879.
Z ruchu uměleckého (Žofínská výstava), Květy 1879.
Mezinárodní umělecká výstava v Mnichově, Květy 1879.

1880. O nynějším stavu a směru české hudby, Květy 1880 a v Rozpravách hudebních, v Praze 1885.
O hudbě starých Řekův, Lumír 1880 a v Rozpravách hudebních, v Praze 1885.
O názvech zpěvohry. Dalibor 1880.
Jiří Benda o recitativu, Dalibor 1880.
Římské procházky, Květy 1880.

1881. O významu praktických ideí Herbartových pro všeobecnou esthetiku, Zprávy o zas. král. Č. Spol. Nauk 1881.
Epos a drama, Květy 1881.
O úloze naší historické literatury hudební, Dalibor 1881.
Jindřicha Škréty ze Závořic rozprava akustická. Dalibor 1881.
Hektor Berlioz, Lumír 1881, též v Rozpravách hudebních, v Praze 1885.
Smetanova Libuše, Dalibor 1881.
O hledišti Národního divadla, Dalibor 1881.

1882. O české deklamaci hudební, Dalibor 1882, též v Rozpravách hudebních, v Praze 1886.
Z archivu jindřichohradeckého, Dalibor 1883.

1883. Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik, Prag 1883 (překlad českého spisku z r. 1881).
O kulturním významu umění, Čtyry rozpravy 1894.
Richard Wagner (nekrolog), Dalibor 1883.
Slovo o našem Národním divadle, Osvěta 1883.

1884. Bedřich Smetana, Květy 1884.
Umělec a obecenstvo, Květy 1884 a ve spise: B. Smetana 1901.
O povaze hudby moderní, Lumír 1884.
Nevěsta Messinská (libretto ke zpěvohře Fibichově), v Praze 1884.

1885. Stručný přehled dějin hudby, v Praze 1885.
František Škroup, Osvěta 1885.
O melodramatu, Lumír 1885.
Řeč při slavnostním večeru Smetanově v Umělecké Besedě 11. května 1885, Dalibor 1885, též v knize: B. Smetana 1901.
Fibichova Nevěsta Messinská, Dalibor 1885.
Händel a Bach, Dalibor 1885.

1886. Glossy ke sporu o rukopisy, Athenaeum 1886.
Popelka (libretto k opeře J. R. Rozkošného), v Praze 1886.

1887. Nové dráhy vědecké nauky o harmonii, Dalibor 1887.
O významu průmyslu uměleckého, v Praze 1887.

1888. O tvaru a výzdobě umělecko-průmyslových výrobků, Květy 1888.
O zpěvohrách Smetanových, Premie Umělecké Besedy 1888, též v knize: B. Smetana 1901.

1889. O pokroku v umění, Čtyry rozpravy 1894.

1890. O klassifikaci uměn, Athenaeum 1890.
O realismu uměleckém, Květy 1890, též o sobě, v Praze 1891.

1891. Herbarts Aesthetik in ihren grundlegenden Teilen quellenmässig dargestellt und erläutert, Hamburg und Leipzig 1891.
O původu umění, Květy 1891 a v Čtyrech rozpravách 1894.
Aforismy o reformě středního školství, Athenaeum 1891.

1892. O naší světské písni lidové, Č. Lid I, 1892 a v knize: Česká světská píseň lidová 1906.
36 nápěvů světských písní českého lidu z 16. století, v Praze 1892.
Z dozvuků výstavních. O literatuře a umění, Athenaeum 1892.
Proslovení při oslavě Vídeňské výpravy Národního divadla r. 1892, Lumír 1892 a v knize: B. Smetana 1901.
O dramatické škole Národního divadla, Lumír 1892.

1893. Musik, Öster.-Ung. Monarchie in Wort und Bild, Böhmen I, 1893.
Volkslied und Volkstanz der Slaven, tamtéž.
Něco o osudech zpěvoher Smetanových, Lumír 1893 a v knize: B. Smetana 1901.
„Prodaná nevěsta" na německém jevišti, Čas 1893 a v knize: B. Smetana 1901.
O pomníku Husově v Praze, 1893.
Drama, Ottův Slovník Naučný.
Fibich, tamtéž.

1894. První krok, Premie Umělecké Besedy 1894 a v knize: B. Smetana 1901.
Řeč při odhalení Smetanova poprsí v Národním divadle, Zl. Praha 1894 a v knize: B. Smetana 1901.
Čtyři rozpravy, v Praze 1894.
Zpráva o Kubově sběratelské činnosti na Chodsku, Č. Lid III, 1894.
Písně o nešťastné lásce, o touze milenců, zříkání se a vzdorech, Č. Lid III, 1894 a v knize: Česká světská píseň lidová 1906.

1895. Lidová píseň, hudba, tanec, Katalog Národopisné Výstavy Československé 1895.

1896. Jan Blahoslav a Jan Josquin. Příspěvek k dějinám české hudby a theorie umění 16. věku, v Praze 1896.
O písni lidové, Věstník Jednoty Zpěv. Spolků I, 1896.

Písně o kalině, o žnečce nebo pasačce, o sirotkovi a j. v. s příbuzenstvem svým, Č. Lid V, 1896 a v knize: Česká světská píseň lidová 1906.

1897. O prosodii a rhytmice českých písní lidových, Národopisný Sborník I, 1897.

Lidová píseň, hudba, tanec, Národopisná Výstava Československá 1897.

1898. Umělecký ruch v národě českém za posledních padesáti let, Almanach Č. Akademie IV, 1898.

1900. O esthetice experimentální, Česká Mysl I, 1900.

Hudba v Čechách, v Praze 1900 (překlad stati „Musik" z r. 1893).

1901. Bedřich Smetana a jeho boj o moderní českou hudbu, v Praze 1901. Obsahuje nové kapitoly: Abonentní koncerty. První léta Prozatímního divadla a Smetanova kritika. Od Braniborů k Daliboru. Pivoda contra Smetana. Z hudebního bojiště let sedmdesátých. Osobní styky a další vzpomínky.

Zdeněk Fibich, Almanach Čes. Akademie XI, 1901.

Slovo o významu Zdeňka Fibicha, Dalibor 1901.

Zdenko Fibich und Melodrama, Zeit 1901.

1902. Reminiscenzen, Politik 1902.

Vzpomínky na Fibicha, Dalibor 1902.

1903. O socialisaci umění, v Praze 1903.

Viola (úvod k vydání klavírního výtahu), v Praze 1903.

Josef Durdík, Almanach Č. Akademie XIII, 1903.

Durdíkův význam literární, Česká Mysl 1903.

1904. Gottfried Semper a umělecký průmysl, Dílo 1904.

1905. Esthetické názory Gottfrieda Sempera, Česká Mysl VI, 1905.

Fotografie a malířství, Pražská Lidová Revue I, 1905.

1906. U pomníku Mozartova, Smetana I, 1906.

Česká světská píseň lidová, v Praze 1906.

Ke dni Mozartovu, Máj 1906.

1907. Umění a společnost, v Praze 1907.

II Dr. ANT. PAPÍRNÍK:

„*O. H.*" PŘÍSPĚVEK K BOJŮM O WAGNERA U NÁS.

Dne 20. dubna 1880. přinesl časopis „Dalibor" (č. 12.) mezi „Drobnými zprávami" také stručné sdělení „Wagner na českém jevišti", vítající s povděkem rozhodnutí ředitelství zatímního divadla uvésti na naši scénu konečně i díla Wagnerova, z nichž vedle Holanďana

a Lohengrina především Tannhäuser z různých důvodů doporučuje se tu k provedení. Dlužno podotknouti, že ježto bylo před dostavbou a otevřením Nár. Div., chystaným na příští rok, kterážto událost přirozeně sama sebou soustřeďovala veškerý zájem na záležitosti divadelní, vyskytovaly se podobné věcné, za Wagnera se přimlouvající zprávy a úvahy v čelných domácích listech (Nár. Listy, Politik, České Noviny) již dříve, aniž vyvolaly nějakou z mezí slušnosti vybočující a dosavadní klidný průběh dotyčných rozprav rušící odvetu pro nebo proti.[1]) Teprve vzpomenutá a sama o sobě ničeho neznamenající zpráva „Dalibora" přivodila obrat. V časopise „Pokrok" objevil se totiž (ale teprve po třech měsících, v č. 175. a 176. ze dne 22. a 23. července) feuilleton od jakéhosi „*O. П.*", nadepsaný „Richard Wagner na českém jevišti", a namířený proti ní, v němž pisatel „s radostí dávno nepocítěnou" vítá „božskou myšlenku výtečného našeho „Dalibora", aby hudbodrama Wagnerovo konečně uvedeno bylo na jeviště české." Má-li však sem Wagner býti vůbec uveden, je záhodno, aby byl „uveden, jak jest, ve své zralosti a dokonalosti", a tu by pisatel nejraději obrátil pozornost divadelní správy k cyklu „Der Ring des Nibelungen", který jest vlastně teprve „hotové triumfalně slavnostní hudbodrama, v němžto básnictví i hudba se spalují, aby z popele jich co vítězný fénix vylítla roztoužená všeuměna". Na důkaz toho cituje z něho v originale celou řadu míst, načež obrací se k ocenění Wagnera po jednotlivých stránkách jeho všestranně geniálnosti a to nejprve jako skladatele, který „uvedl svobodu do hudby", zprostiv jí veškeré formy, která je „jen poutem volného ducha". „Všechna zpukřelá pravidla a pravidélka sesypala se před jeho všeomamujícím dechem, nic nezbylo, než mohutné nitro skladatele-člověka, jenž nyní volně a zplna se může vysloviti. V tomto zničení veškerých pout, v tomto osvobození ducha lidského hudbou spočívá část významu Wagnerova; tu není rozdílných mínění, celý svět ho uznává za hudební povahu, tak skvělou posud se nezrodivší, za hudebníka všech posavadních nejgenialnějšího, tak že kdyby se jejich skladby vesměs ztratily a jediné Wagnerovy zachovaly, svět by neztratil nic!" — Na to přichází na řadu Wagner-básník (svých librett), v kteréžto příčině jeví se nám jako „největší básník ..... a jakožto největší básník i největší mistr jazyka." „V překvapující mluvě jeho hudbodramat jest rozlita taková nepřehledná spoušť síly, libozvuku,

[1]) O té věci už ostatně debatováno také dříve, ale jen v soukromí a způsobem více akademickým; srv. Hostinský, Bedřich Smetana a jeho boj atd. (Laichterův Výbor XIV.) Praha 1901. str. 306. n.

tonomalby, barev a tuch, že marno hledati něco podobného. Vizme snímky svrchu podané. To zde ještě nebylo. Jím němčina a němčinou lidská mluva vůbec dosáhla posledního stupně své dokonalosti; mluva Shakespearova, mluva Götheho a Schillera a jiných básníků zní proti tomu jako dětské žvatlání, jemuž sem tam také se něco podaří." — A právě tak velikým jest Wagner konečně i po třetí stránce své všestrannosti, totiž jakožto „mudrc, spisovatel, zkrátka všeumělec, jenž vítězící soustavu Schopenhauerovu strávil a výtvory svými uměleckými ji vyjádřiv, tudíž ji překonal, dokonal a na jisto postavil, pessimismus opojil a k apotheosi povznesl," atd. Ale to není ještě všechno: pravým vyvolencům umění „stojí tu Wagner co prorok, jenž věstí poslední tajemství světa." „Jeho bytost jest „zjevení", revelace, nemožnost se stala tělem, zázrak skutkem. Hříchem jest, chtít jej zváti hudebníkem, básníkem, myslitelem — — to vše jsou časové, obmezené existence. Wagner však má postavení nadsvětě a mimodějinné. „Supramundanus" vyskytuje se sice posud jen v disputacích o bytosti boží, a věru věděli bychom slovo, jehož jedině užívati by bylo o Wagnerovi — — ale poněvadž slovo „bůh" je z mody a bohové z nordického bájesloví jako Wuotan sám, ač nejvyšší z nich, jsou příliš malí, nejmenujeme Wagnera bohem. Marná jest i snaha, chtět podstatu Wagnera na tomto stupni naznačiti lidskými slovy, ač někteří zasvěcenci odvážili se i toho učíce, že Wagner vlastně představuje inkarnaci a potenciaci ideje němectva. Podle náhledu našeho však se mu tím jen rouhají, an jej podobnými výrazy skutečně zmenšují. On jest víc, a poněkud opraviti bylo by lze onu výpověď řečením, že jest inkarnací a potenciací ideje člověctva." — Ovšem při známém zpátečnictví našeho obecenstva lze očekávati i to neuvěřitelné, že „někteří pisálkové, novináři a tak zvaní aesthetikové budou činit oposici, až artistické ředitelstvo dá heslo ku provozování Wagnera v Národním divadle," a budou snad dokonce i týrat a pronásledovat zastance bayreuthského mistra. Budiž — názory jsou volny; ale chce-li už někdo psáti proti Wagnerovi, nechť dříve než prosloví nad ním svůj ortel, vyhoví nejskromnějším požadavkům slušnosti a spravedlnosti a přečte si aspoň jeho „nepřekonatelné arcidílo: Nibelungy!"

Nepředpojatému čtenáři musilo lecos ve feuilletonu ihned býti podezřelé; tak na př. že pisatel obral si za terč svého útoku něco zcela jiného než obsahovala zpráva „Dalibora", v níž o Nibeluncích není ani slova, aneb proč na důkaz svého tvrzení o Nibeluncích neuvádí některou ze čtyř her tohoto cyklu celou, nýbrž z každé jen jednotlivé sceny, vypočítavě volené („nanejvýše pikantní", které

prý co do oplzlosti nezadají ani francouzským kusům), aneb konečně proč hudby Wagnerovy, která je zde přece věcí nejhlavnější, se téměř ani nedotýká. Všechny tyto podezřelé okolnosti, sesílené ještě okázale ironickým a za tehdejších poměrů tím více v oči bijícím tonem, ukazovaly takořka makavě, že jde tu toliko o průhledný a zlomyslný manévr, na základě několika volnějších výjevů v Nibeluncích vzbuditi v čtenáři domnění o chatrné umělecké hodnotě celé básně po stránce formální i věcné, a tím zraditi rozhodující kruhy divadelní od provozování ne Nibelungů (o ty se vůbec nejednalo), nýbrž Wagnera vůbec.

Feuilleton „Pokroku" vzbudil značný rozruch netoliko v kruzích odborných, nýbrž i v širším obecenstvu, které však valnou většinou pravděpodobně nerozčilovalo se jeho tendencí, jíž snad ani neporozumělo, jako spíše německými citáty a nabubřelostí i affektovaností slovního výrazu.[2]) Kruhy odborné vycítily za to většinou hned a správně, kam celý výpad vlastně míří, a po případě i dovedly jej po zásluze odbyti. Tak na př. už v nejbližším (22.) čísle „Dalibora" ze dne 1. srpna V. J. Novotný článkem „Richard Wagner na českém jevišti" obrací se proti záludnému úmyslu pisatelovu, naproti jehož na zostuzení Wagnera „tendenčně sestaveným úryvkům" podává ukázkou překlad celého Tannhäusera, aby dokázal, že „Wagner není takovou příšerou, jak ho mnozí malují." Podobně v „Českých Novinách" ze dne 27. července jistý „Velmi Vzdálený Zelota" (= V. V. Zelený?) feuilletonem „Venkovské listy o divadle III." protestuje proti tomu, aby jakýsi „řecký filosof", který redakci „Pokroku" blamuje „mohutným rozmachem své kritiky", kompromitováním Nibelungů chtěl kompromitovati opery Wagnerovy vůbec. Je arci s podivením, že někteří (byla to hlavně kritika německá)

[2]) Můžeme tak souditi ze tří, pro pisatele feuilletonu nikterak lichotivých dopisů, které zaslány redakci „Pokroku" hned po jeho uveřejnění a dochovány v pozůstalosti Durdíkově, jemuž patrně odevzdány k nahlédnutí — jistě jen ukázkou z mnoha jiných podobných. Jeden z nich (anonymní a odeslaný z Něm. Brodu) na př. zní:

„To sme se zase potěšili čtouce v čís. 176 žvastomluvu mluvohudbou, líčící mohutným nitrem skladatele-člověka inkarnaci a potenciaci ideje němectva. To pitomohloupé člověctvo neznalo největšího bubenika s tou rozlitou spoušti libozvuku, tonomalby, barev a puchu — až pan Op proměnil se v rozumskomyslitelského krásnozna — tele! „Slabika má hodnotu slova — na formě nic nezáleží" — toť nadsvětá, mimodějinná, hudebnobasnikomyslitelská revelace! Sláva! Nalejte tomu supermundánskému aesthetikovi konev studené vody na hlavu — místo honoráru. Jen ať pokračuje veledále Wagnerian, ošlechtobohati naši mateřštinu velemnoho a překrásněmilozdárně. —"

neporozuměli ironickému rázu feuilletonu a pojímali jej vážně, ač leckomu z nich zdály se superlativy v něm obsažené přece jen trochu mnoho.[3])

Rozumí se samo sebou, že horlivě pátráno, kdo je pisatelem osudných řádek, skrývajícím se za značkou *O. Π.* Šifra tato znamená vlastně „Orfeus Pivoda“,[4]) a není pochyby, že právě tak jako ironicky nadšený ráz feuilletonu volena jistě jen za účelem zmatení čtenářstva, hlavně širšího obecenstva, které řecké *Π* snadno mohlo bráti za české H a tak místo *O. Π.* čísti O. H., známou to šifru O. Hostinského v některých kratších článcích. S tím patrně pisatel bezpečně počítal a také vskutku se nezklamal, neboť do redakce „Dalibora“ docházelo tak četně dotazů, nejsou-li obě šifry snad totožny, že tato byla nucena prohlásiti (v poznámce ke zmíněnému článku Novotného), že „tato perfidně volená šifra není totožnou s šifrou O. H., které ctěný náš spolupracovník Dr. Otakar Hostinský u kratších studií pravidelně užívá.“[5]) Zdá se sice, že některé do věci zasvěcenější osoby z kruhu „Dalibora“ pisatele ne-li věděly, tedy aspoň tušily, redakce však ho nepověděla. Omyl se strany čtenářstva byl ještě možnější tam, kde neporozuměno tendenci feuilletonu, jako na př. v uvedené už Tobischově zprávě v „Montags-Revue“, která přímo jmenuje Hostinského autorem jeho.

A přece už tenkrát bylo i bez prohlášení „Dalibora“ možno seznati nesprávnost podobné domněnky a ukázati na pravého pisatele.

[3]) Tak „Neue Freie Presse“ (tenkráte krajně protiwagnerovská — jejím hudebním referentem byl Hanslick) ze dne 24. července referujíc o feuilletonech „Pokroku“ konstatuje škodolibě, že Čech to byl, jemuž souzeno povznésti kult Wagnerův k hotovému modlářství. V pod. smyslu píše i Tobisch v „Montags-Revue“ ze dne 26. července.

[4]) Jménem tím, v odborných kruzích hudebních známým, obmyslil Pivodu, protivníka Smetanova, Neruda, jeden z nejoddanějších stoupenců mistrových.

[5]) Že mezi těmi, kdož se dali takto ošáliti, byly i osoby zvučného jména, toho důkazem jest dopis prof. Ed. Weyra, zaslaný dne 23. července z Náchoda (kde tenkráte dlel na prázdninách) J. Durdíkovi a v jeho pozůstalosti dochovaný, jehož část zní: „Velectěný pane kollego, obracím se k Vám jménem svých zdejších přátel s prosbou, byste nám laskavě několika řádky sdělil, zda-li pan O. H. ve feuilletonech Pokroku píše o Wagnerovi vážně čili nic. Velice byste se nám všem zavděčil, kdybyste si neobtěžoval a mně v té příčině několik slov napsal.“ Weyr, příslušník pravověrně staročeského tábora, v jehož očích byl Wagner a také každý zásadní wagnerian polovičním, ne-li celým bláznem, nejmenuje zde ovšem výslovně Hostinského, ale z toho, že už čte „O. H.“, a vůbec se táže, píše-li vážně čili nic, viděti, že nevylučoval možnost jeho autorství.

Nehledě ani k tomu, že Hostinský jako odpůrce Pivodův (doklady viz u Hostinského, B. Smetana str. 173. nn., 262. nn.) sotva by se byl podepsal právě touto šifrou a uchýlil do orgánu strany protivné a že jako odborník zajisté nebyl by se vyhýbal promluviti také (aneb především) o hudbě Nibelungů, mluvilo proti jeho autorství něco jiného. Hostinský, tenkráte docent esthetiky hudby a spolupracovník hudebních revuí, byl veřejnosti znám jako rozhodný stoupenec Wagnerův neboli „wagnerian", ovšem ne v povrchním slova toho smyslu, nýbrž jako vědomý přívrženec jeho hudební reformy, usilující na základě ní o českou národní operu.[6]) Připisovati mu tedy autorství takovéhoto feuilletonu o Wagnerovi bylo nelogické a ukvapené, ať již pojímán vážně nebo ne. Neboť v prvém případě nemohlo při trošce náležité rozvahy přece nikomu ujíti, že vážný stoupenec Wagnerův nepropůjčil by se k těmto planým hymnům bez obavy, že jimi věci své spíše uškodí než prospěje, aneb že bude pokládán za hotového blázna.[7]) Pojímati však jej ironicky a přece přičítati Hostinskému, který jinak nikdy nebyl proti Wagnerovi, znamenalo prostě předpokládati naprostý obrat v jeho názorech a úplné sřeknutí se dosavadního stanoviska. Kromě toho i na několika místech feuilletonu prosvítající názor o nemožnosti t. zv. uměleckého všedila (Gesammtkunstwerk), z něhož vlastně celý ten útok vytryskl a který je názoru Hostinského jakožto wagneriana přímo protivný, oslaboval ještě více domněnku o jeho autorství.[8]) Naproti tomu však byl zde někdo, kdo podobný názor už ode dávna slovem i perem horlivě zastával a již dříve jednou podobným způsobem a ze stejné pohnutky Nibelungy napadl — a to byl Jos.

[6]) Jasně a přesvědčivě vyložil o tom už r. 1870. v Hudebních Listech (otištěno znovu ve spise „Bedřich Smetana" str. 146. nn.)

[7]) Jakž se také stalo. Když Hostinský v té době dlel na cestách, V. Náprstek posílaje za ním do Deggendorfu v Bavorsku dotyčné feuilletony a Tobischův referát, sděluje mu (arci snad žertem), že v Praze se myslilo, že se — zbláznil!

[8]) Ve svém habilitačním spise (Das Musikalisch-Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpuncte der formalen Aesthetik. Leipzig 1877.) Hostinský Wagnerovu ideu o všedile uměleckém — ač s některými výhradami — netoliko přijímá, nýbrž dokonce ještě se stanoviska formální esthetiky Herbartovy obhajuje, což mu také Durdík ve svém posudku této rozpravy vytýká jakožto nesrovnalost a marné namáhání. Posudek ten (koncept jeho s datem 31. května 1877. dochován v Durdíkově pozůstalosti) jest, mimochodem řečeno, vlastně rozprava, dokazující proti tvrzení Hostinského nemožnost a neobhajitelnost uměl. všedila s kteréhokoli stanoviska.

Durdík.[9]) A on je také pisatelem feuilletonu „Pokroku". Ovšem celé a výhradní autorství budeme asi sotva moci připsati jemu jedinému; šifra, kterou se podepsal, prozrazovala by aspoň, že také Pivoda nebyl feuilletonu dalek, ale stilisace jeho jest veskrze Durdíkova.[10]) Bezpečným důkazem toho máme, že v pozůstalosti Durdíkově nalezá se jeho (Durdíkův) rukopis celého feuilletonu s opravami, škrty i podpisem „*O. Π.*"[11])

Zdá se, že prach, jejž celá tato záležitost zvířila, přiměl pak Durdíka k tomu, aby vyslovil své mínění znovu, však již způsobem otevřenějším sáhaje přímo k jádru věci. Tak aspoň bychom si nejlépe, myslím, vysvětlili, proč hned počátkem srpna (4.—7.) 1880. objevila se ve feuilletonu „Politik" od něho rozprava, nadepsaná „Über das Gesammtkunstwerk als Kunstideal" a věnována výhradně otázce uměleckého všedíla, v níž po podrobné kritice této theorie dospívá k závěru, že „všedílo umělecké není co do věci možno, co do názvu pak nutno."[12])

[9]) Učinil tak v 1. seš. své Poetiky (vyd. r. 1879) str. 95.

[10]) F. Pivoda byl zarytým odpůrcem Wagnera, proti němuž vystoupil (rovněž před otevřením Nár. Div.) brožurkou „O hudbě Wagnerově" (Praha 1881.), útočící po výtce na hudbu Nibelungů tímtéž nenávistným způsobem a za tímtéž účelem jako Durdíkův feuilleton na jich libretto. Z té okolnosti, že Pivoda se při tom libretta nedotýká, nýbrž odvolávaje se na to (str. 3.), že „o tom bylo už pojednáno a jsou akta uzavřena" (patrně Durdíkovými feuill.), hned obrací k hudbě cyklu, dalo by se, myslím, bezpečně souditi, že se o práci s Durdíkem rozdělili. A vypůjčil-li si Durdík ve feuilletonu pro svůj podpis název Pivodův, opírá se zase tento v některých částech své brošury (mimo jiné především v otázce uměl. všedíla — srv. str. 12. nn.) navzájem o Durdíka.

[11]) Je ostatně možno, že Durdík opíral se také o podobný starší feuilleton M. Kalbeckův „Zur Wagnerfrage" ve „Wiener Allgemeine Zeitung" č. 58. ze dne 28. dubna 1880.

[12]) Rozprava tato, která vyšla také jako zvláštní otisk, jest vlastně jen mnohde doslovným překladem větší části §§ 9. a 10. Durdíkovy Poetiky, při čemž toliko pozměněno pořadí některých odstavců a z posudku v pozn. 8. uvedeného sem doplněno několik postranních narážek, po výtce Hostinského se týkajících a ve zmíněných dvou §§ Poetiky (kamž Durdík, jak nyní můžeme zjistiti, onen posudek jinak převzal celý, a to většinou doslovně) vynechaných. Jest pozoruhodno, že Durdík při tom Hostinského necituje aniž vůbec nějak o něm se zmiňuje, zajisté jen v důsledcích své umlčovací taktiky, jíž vůči němu užíval. Narážky ty jsou: na str. 11. (zvl. otisku) proti „dualistickému" pojímání a posuzování opery (příslušné místo u Hostinského Das Musikalisch-Schöne atd. str. 92. n.); str. 14.: kdo nám káže při posuzování opery děliti hudbu od textu? (Das M.-Sch. str. 144. pozn. 1.); str. 15.: esthetika obsahová důsledně provedená měla by sice vésti k všedílu ve smyslu Wag-

A Hostinský? Zůstal při celé věci pouhým divákem. Věděl sice téměř určitě, s kým má zde činiti, ale jsa věren své zásadě vzdalovati se pokud možno jalových a neprospěšných polemik, mlčel a nereagoval na tuto nešetrnost. Bylo by tím ostatně vzalo za své i klidné jeho spolužití s Durdíkem, jemuž, ačkoli v těchto letech už valně pozbylo ze své prvotní vřelosti (vinu toho neslo Durdíkovo nejméně řečeno obojetné chování vůči Hostinskému), přece jen dával přednost před šrůtkami, které by byly jistě vedly k dokonalé roztržce obou. Proto spokojil se pouze tím, že při jisté příležitosti (u Náprstků) před svědky stručně a jadrně sdělil Durdíkovi své mínění o povaze oněch feuilletonů i skrytého jich pisatele, což tento vyslechl bez odpovědi.

III. BÁSNĚ O. HOSTINSKÉHO.

(Almanach českého studentstva 1869.)

Ideály.

V mládí sněné ideály
jsou jak z ledu květy,
nočním mrazem při měsíčku
na sklo pěkně sety:

jak mile to slunko hřavé
v denní záři plane,
roztaví se — kapka vody
po tváři jen kane.

Dub na skále.

Stojím ve víru života
jak onen dub na skále;
ten proti bouřem bojuje
a vzdoruje jim stále.

Však uvnitř, ve pni, hlodá červ
po tichu dál a dále,
až jednou zlomí jarní dech
i mne i dub na skále.

Epigramy.

Nápis nápisů.

Rychle se šípy na cestu vydejte: raňte jen ostře,
cíl-li zasáhnete svůj, bavte, chybíte-li jej.

nerově, ale nemusí (Das M.-Sch. str. 154.); str. 17. proti marným pokusům zachrániti uměl. všedílo se stanoviska esthetiky formální a uvésti je v souhlas s jejími principy (Das M.-Sch. str. 148. nn.); str. 25.: uznávati všedílo, ale v jiných podstatných věcech Wagnerovi odporovati a doznávati se při tom ke směru Herbartovu a esthetice formální — jest vlastně zpronevěřiti se Wagnerovi. (Das M.-Sch. str. 153. nn.) A konečně mezi doplňky, které si Durdík chystal pro možné snad druhé vydání této rozpravy, nalézá se ještě námitka proti Hostinského tvrzení (Das M.-Sch. str. 102.), že zpěv jest „gesteigerte Rede“.

Μοῦσά μοι ἔννεπε...

Aristarch: Nešťastný básníři! Nadarmo jsi plíce namáhal
ve vchodu básně své: Musa tě neslyšela.
Fanfaron: Musa mne neslyšela? Mníš, bezbožný kritikáři,
Musa že snad je hluchá?
Aristarch: Tehdy je Musa — němá!

Jistému národopisci.

Na východě prý fantasie — tak nám díš —
a na západě rozum se nachází;
toť v Číně, v říši středu zrozen být musíš,
neb tobě — obé schází.

Archeolog.

Co mne při všem nejvíce rozchází,
jest, že nemohu být v komitétu,
který jednou po stoletích zkázy
s velkou epigrafickou nesnází —
náhrobní můj nápis přečte světu.

Jí.

Tys divotvorná, jako ono kopí,
jímž Thetis svého syna ozbrojila:
dřív ranila jsi moje srdce láskou,
pak navždy z lásky zas mne — vyhojila.

ZPRÁVY.

Ze vzpomínek na profesora Otakara Hostinského. Ve svých záznamech přednášek profesora Hostinského mám při „Esthetice dramatu“ ze dne 19. září 1900 poznámku: „Vzpomínka na mistra Fibicha . . .“ Bylo to druhý den po Fibichově pohřbu. Prof. Hostinský přišel do přednášky rozrušen. Neusedl jako obyčejně, nýbrž zastavil se na podiu. Chvíli stál mlčky. Vstali jsme, jako bychom tušili vážnost okamžiku. Konečně Hostinský promluvil. Vzpomněl Fibicha. Považoval za svou povinnost zmíniti se o svém příteli právě v tomto kolegiu. Tenkráte postrádala řeč Hostinského obvyklé souvislosti. Byla přerývána pláčem.... A také oči naše zvlhly... — Když jsem r. 1901 vydal spisek k stým narozeninám Frant. Škroupa (byl jsem tehdy ve druhém roce na filosofii), považoval jsem za svou povinnost, věnovati jeden exemplář prof. Hostinskému. Vždyť jsem tolik užil jeho výborné studie o tomto skladateli. Dlouho jsem se k tomu kroku odhodlával. Znal jsem všecky vady své práce a ostýchal jsem se něco tak nedokonalého Hostinskému nabídnouti. Konečně jsem se rozhodl. Vyčkal jsem jeho příchodu do místnosti v Klementinu u IV, vklouzl tam a stísněným hlasem podával jsem mu svůj spisek. Usmál se na mne svým milým, srdečným úsměvem a podal mně ruku. Na to jsem odešel do IV na své místo v prvé lavici. Za chvíli Hostinský přišel. Když pak při přednášce setkal se můj zrak se zrakem jeho, tu jako bych v něm četl ortel nad svou prací. A dojmu toho nemohl jsem se zbaviti ani v letech pozdějších, pokud jsem patřil k Hostinského posluchačům. *Dr. Jos. Pešek.*

FRANT. DRTINA:

PŘÍRODNÍ VĚDY A VZDĚLÁNÍ HUMANITNÍ.

V nové době vytvořil se zvláštní dualismus školství středního, označený nesprávně názvy „školství humanitní a školství reálné". Rozeznávání to vychází od předpokladu, že vzdělání humanitní, t. j. vzdělání k ušlechtilé lidskosti může se opírati především a snad výhradně o studium jazyků a literatur klasických, latinské a řecké; v něm že jest ideální prvek, jehož nelze ničím jiným nahraditi. Naproti tomu ono vzdělání, jehož podkladem sou jazyky moderní a studium věd přírodních, v době naší tak utěšeně rozkvétajících, má sice význam veliký pro život praktický, ale nemůže míti v té míře ono humanitní, ušlechtilé působení, jako vzdělání klasickým nazývané.

Nazval jsem dualismus tento nesprávným. Dovedeme jej pochopiti historicky, ale nemůžeme již dnes uznávati jeho oprávněnost. Není možno, aby humanitně dle smyslu a dle potřeby počínajícího 20. stol. nevzdělávaly ty vědy, jichž předmětem jest svět a život v bezprostředním pozorování. Správně dí berlínský prof. Paulsen[1]): „Život jest problém, který stojí ve středu všeho vědeckého bádání a všeho filosofického přemýšlení, jest to problém všech problémů; zde dotýkají se hmota i duše, vědy přírodní i duchové. Jak si konstruujeme skutečnost života, to rozhoduje o našem názoru světovém vůbec. Zde rozdělují se velké směry materialismu a idealismu, a proto je znalost skutečností (Thatsachen), o jichž konstrukci je zde spor, předpokladem pro porozumění vší filosofii: bez biologie není porozumění filosofickým problémům a jich řešení. Od doby, kdy Demokrit a Platon na různé nastoupili cesty, aby vysvětlili život, až k přítomnosti naší, kdy Fechner naproti „nočnímu" názoru materialistů Vogta a Büchnera postavil svůj názor „denní" (Tages-Ansicht), a kdy Göthe řekl své veliké slovo: „Kdybych měl založiti filosofickou školu, nepřipustil bych do ní nikoho, kdo by nechtěl s vážnou námahou věnovati se některému odvětví věd přírodních," jest theorie života vlastní věcí spornou. Velký proces, který nazýváme dějinami filosofie, nemůže býti pochopen bez názoru o této věci." Již z těchto slov Paulsenových vysvítá velký význam, jaký mají a mohou míti

[1]) Natur und Schule I. (1902), str. 21 a n. ve čl. „Die Biologie im Unterricht der höheren Schulen".

zvláště moderní vědy přírodní pro vzdělání humanitní. A jest to podivuhodné: Úsudky největších lidí, nejznamenitějších myslitelů všech věků jsou v naprostém nesouhlasu se stanoviskem, jako by jen studium klasických jazyků a literatur mohlo poskytovati vzdělání humanitní.

O vzdělání humanitní šlo především velikým duchům starověkým potud, pokud s nerovností lidstva rozděleného na menšinu občanů a ohromnou většinu otroků ideál lidskosti dal se tehdy srovnati. A tu mužové, kteří stojí v popředí idealistického směru filosofického, význam vzdělání mathematicko-přírodovědeckého uznávali v míře dokonalé. Vzpomněl jsem již výroku Götheova. Mám dále vzpomínati významného nápisu na Platonově filosofické škole: „Nikdo nevejdiž beze znalosti geometrie" (*Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*)?

Postačí, uvedu-li výrok svědka nad jiné klasického, zakladatele přírodovědného, jako filosofického zkoumání, Aristotela, toho, jejž hrdě celý středověk nazval předchůdcem Kristovým ve vědění přírodním (praecursor Christi in naturalibus). Aristoteles v zajímavém spisku svém „*Περὶ ζῴων μορίων*" staví naproti sobě dva druhy života přírodního, jsoucno nebeské (*Τὰ ἄνω*), t. j. nebeská tělesa dle názoru jeho božská, nepomíjející, z étheru věčného složená — živí bohové to byli —, a na druhé straně jsoucno pozemské (*Τὰ κάτω*), nerosty, rostliny a zvířata, „s nimiž nás spojuje jakési společenství života". Promluviv o poměru obou těchto druhů předmětenstva soudí o druhém světě rostlin a zvířat, že pro zkoumání má tu přednost, že „poskytuje nám poznání obsáhlejší" ... „Kdo zde má porozumění a dovede k příčinám zjevů těchto se dobrati, tomu poskytuje tvůrčí příroda nevyslovitelný požitek i v těch předmětech, které citu lidskému nelichotí. Bylo by protimyslné i nenáležité, kdybychom nalézali zálibu v pozorování napodobenin těchto věcí v malířství, sochařství, ale přírodních jsoucen samých bychom rádi nepozorovali, k jichž příčinám přece proniknouti dovedeme. Nesmíme se dětskou ošklivostí dávati zdržovati od toho, abychom nepozorovali nižších zvířat, poněvadž ve všech přírodních jsoucnech jest něco podivuhodného, a platí o nich, co Herakleitos pravil k cizincům, kteří vejíti váhali, poněvadž viděli, jak u krbu se ohřívá, jen aby prý bez obavy vstoupili, také tam že jsou bohové. Proto nemáme na žádné bytosti nic vylučovati ze zkoumání svého, poněvadž v každé jest příroda a krása, příroda v její účelnosti a v tom, že náhoda veškerá jest vyloučena, krása jakožto cíl jejího bytí a dění." Zda mohl kdo

duchaplněji naznačiti humanitně vzdělavací význam studia přírody, její zákonitosti, přesně mechanismem sil podmíněné i účelnosti, jež člověku vštěpuje dojem vznešeného, nekonečného, jež estheticky i ethicky člověka povznáší?

Proto vidíme, že ve škole Alexandrijské studium přírodních věd nabylo rozsahu velkého, že se staly disciplinami školskými — a že teprve ve středověku nastal úpadek, způsobený tím, že na přírodu se počalo pohlížeti s nedůvěrou, pohrdáním, odporem. Příroda byla zkažena, odpadla s člověkem od Boha, prvotní hřích zlomil vůli lidskou ke konání dobra — stav člověka v přírodu pohříženého byl dle sv. Augustina „non posse non peccare", svět přírodní nebylo bytí pravé. Zkoumati přírodu, jak malicherné to bylo. „Od příchodu Kristova jsme ztratili veškerou zvědavost," praví Tertullian, „pošetilé jest zkoumati, kde vzniká Nil," dí Lactantius, a sv. Augustin připouští, že je dovoleno zabývati se studiem fásí měsíčných jedině proto, že podle nich lze ustanoviti, kdy připadají Velikonoce. Příroda byla kniha mnoha zámky středověkému člověku zavřená. Člověk blížil se k ní s úzkostí a bázní, neboť zlý duch Beliál ji ovládal. Středověk nechtěl zkoumati nic, poněvadž o této přírodě nenáviděné, obávané, domníval se míti definitivní určité poznání, opřené o písmo sv. a Aristotela. Co tam nebylo, to nebylo pravda. A bylo potřebí zvláštní neohroženosti ducha, jakou osvědčuje ve 13. stol. Roger Bacon, který všechnu tuto středověkou vševědoucnost prohlašuje za pouhé zdání moudrosti, za nekonečnou chlapeckou pošetilost, za nevyslovitelnou klamnost.[2]) (Apparentia sapientiae, vanitas puerilis infinita, falsitas ineffabilis.) Odvážně hlásá, že ve skutečnosti nebylo na světě nikdy tolik bludu a nevědomosti jako v době této, a zahajuje významný obrat vyzváním, aby příroda byla zkoumána přímo methodou mathematickou. Jen experiment s počtem vyvede lidstvo z této scholastické nevědomosti.[3]) Sám činí vlastní zajímavá zkoumání o lomu paprsků světelných a podává vlastní theorii hoření. Jest potřebí dle něho podniknouti výzkumné plavby na východ i na západ, abychom poznali celý povrch země naší. On již užil zvětšovacího skla a theoreticky sestrojil dalekohled; on ukazoval vedle toho k důležitosti studia jazykového a textů biblických na základě řečtiny a hebrejštiny.[4])

Vítězstvím nominalismu nad realismem na sklonku středověku,

[2]) Op. tert. 22, 70.
[3]) „Sine experientia nihil potest sufficienter sciri".
[4]) Whewell, History of the inductive sciences. 3. vyd. I. 378.

odloučením theologie a filosofie, zjednávány teprve nenáhle podmínky nepředpojatému zkoumání přírody do té doby omezenému dogmatickými pouty. Vzniká člověk moderní, který přestává přírodě nedůvěřovati a jí se báti, který přestává ji zaříkávati, čarovati, ale zkoumá nepředpojatě, bez bázně a s důvěrou v sílu svého rozumu její jevy. Laurentius Valla hlásá zcela nové heslo naturalistického humanismu v době renesanční slovy „Co příroda vyvodila a vytvořila, může jen vznešené a posvátné býti, a příroda jest právě totéž anebo skoro totéž jako Bůh.“ Svéprávnost a nezávislost rozumu počíná býti uznávána. Theobald Thamer praví: „Není něco pravda, protože to stojí v bibli, nýbrž protože samo o sobě jest pravdivé, stojí to v bibli. Bible nesmí býti v odporu s pravdou, jak se projevuje ve svědomí a všem tvorstvu, vždyť ji předpokládá“.[5]) Filosofie přírodní v době renesance, zvláště italské, zjednává první základ k pokusům astrologickým, alchymistickým, thaumaturgickým, magickým, ve kterých dnes správně nalézáme nejisté a matné počátky nynější přírodovědy. Člověk staví se opět k přírodě v ten poměr, v jakém původně Aristoteles ve svých přírodovědných spisech k ní stál. Šlo o to, přírodě odpozorovati všechna její tajemství, ji ovládati, učiniti ji člověku služebnou, uměti vypočítat i předpovídati budoucí její účinek, dovésti říditi její působení. Toť smysl onoho úsilného hledání „kamene mudrců“. Jako člověk odvrací se od auktority theologické a emancipuje se od náboženských dogmat, tak vůbec vývojem přírodních věd stává se svým, samostatným, nezávislým.

Naproti verbalismu, dosud na školách výhradně pěstovanému, počíná se ujímati realismus. Ne o slova, ale o věci, ne o to jde, co věřiti, ale o to, co věděti máme. Vlastní soud o všem míti, po tom toužili velicí reformátoři školství Rabelais, Montaigne a náš Komenský. Komenský velice si stěžuje do toho, že mládež na školách latinských jeho doby vůbec není vedena k samostatnému soudu o každé věci, nýbrž že jen „z autorů ratoléstky utrhuje a jimi se ověšuje . . .“ neukazuje se jí prý, jak věci samy sebou a o sobě jsou, nýbrž jak o nich tento, onen, třetí, desátý píše, „na čemž ustrnouc mnohý dále nešel a nevěděl kam, jen že se v autorech válel, a odtud opiniones, phrases, sententias vybíraje umění své v hromadu lípal, tak z cizích potůčků své cisterny na-

[5]) W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16 Jahrh. (Steinův Archiv f. G. d. Phil. V, 1892, str. 354.)

plňuje". Ale Horatius vida tuto neužitečnou pracovitost, volá: „O imitatores, servum pecus". Právě servum pecus, cizí břemena nesoucí hovádka. Nebo proč se mám cizím peřím odívati, maje své? proč cizím zrakem hleděti, maje svůj? proč cizím rozumem, maje svůj vlastní?[6])

V tomto smyslu i Rabelais docela moderně líčí humanitní význam vzdělání přírodovědného. Gargantua v listě svém k Pantagruelovi velmi významně praví: „Pokud se týká znalosti věcí přírodních, chtěl bych, abys se jim věnoval tak, aby nebylo moře, řeky anebo pramene, jehož ryb bys neznal. Ať znáš všechno ptactvo vzduchu, všechno stromoví ať lesní nebo zahradní, všechny byliny polní, všechny kovy skryté v lůně země, všechny drahé kovy východu a jihu — nic ať ti není neznámo („Rien ne Te soyt inconnu"); tehdy se obrať s bedlivostí ke knihám lékařů řeckých, arabských, latinských, neopovrhuj talmudisty a kabalisty a častým pitváním nabývej dokonalé znalosti druhého světa, jímž jest člověk."

Montaigneovi pouhé hromadění učených vědomostí a spoléhání v auktoritu jakoukoli jest úplně proti mysli.[7]) Dovedeme říkati, „Cicero to praví", nebo „to jest mínění Platonovo", nebo „to jsou slova Aristotelova", ale co pak my, co my říkáme, co my děláme, co my o tom soudíme? — tak by i papoušek dovedl mluviti. Významné jest jeho heslo: Savoir par coeur n'est pas savoir. (Věděti z paměti není vědění.) Proto Bacon Verulámský správně soudí, že ve středověku Aristoteles mohl býti učitelem o věcech přírodních, ale v jeho době již nikoliv. Proto Descartes královně švédské Kristině, jíž řečtině učí, ukazuje na kostru a praví významně: „To jsou mé knihy". Celé sebevědomí moderního přírodovědce vyznívá nám z těchto slov. Descartes ze studia věd přírodních očekává pravou humanitu a dokonalou kulturu, neboť tak volá ve svém „Discours sur la méthode": „Člověk stane se přírodními vědami pánem živlů a sil, lékařstvím zajistí si dokonalé zdraví, ba i slabosti stařecké se ubrání. Vychováním a vzděláním dosáhne dokonalé ctnosti a dokonalé blaženosti."

Realie působením tímto nenáhle se uvádějí do škol, i vznikají samostatné školy, které původně mají úkol praktický, úkol uváděti v praktický život. Jest však zajímavo, že v duchu novohumanisti-

[6]) Didaktika, XVIII.

[7]) Ess. 25.

ckém, jenž souvisí s romantismem, jednostranně obracelo historicky lidstvo zřetel k starověku, ale že nicméně bylo si vědomo toho, že k úplnému vzdělání všeobecnému, jaké škola střední má poskytovati, nutně náleží také vzdělání přírodovědné a moderně jazykové a že v obou jest využiti náležitě živlů humanitně vzdělavacích čili že s rozkvětem věd přírodních a s vývojem složitých moderních poměrů společenských a náboženských se vyvíjí nenáhle pojem moderního vzdělání humanitního, jež usiluje o to v době přítomné, aby se vzděláním klasickým bylo uznáváno rovnocenným a rovnoprávným. Vývoj ten pozorujeme skoro všude.

U nás na něm se zakládá již reforma Exner-Bonitzova, kterou gymnasia naše nabývala povahy nové, — ale zároveň byly založeny reálky, vyvíjející se v tomto směru moderních humanit. A tu jsou významná slova, kterých bylo užito v našem Nástinu organ. z r. 1849: „Mathematika a vědy přírodní nemohou býti zanedbávány a nedovolují, aby síla jejich životní byla prázdným stínem jiných, od nich podstatně odchylných disciplin. Tento plán učebný zavrhuje vůbec všechno klamné zdání. Těžiště jeho neleží v klasických literaturách ani v literaturách klasických a spolu vlastenecké . . . nýbrž ve vzájemném vztahu všech předmětů mezi sebou. Ano, zdá se býti úkolem tyto vztahy na všech stranách sledovati a při tom elementů humanitních, které jsou v plné hojnosti také ve vědách přírodních, pečlivě užívati.“

Podobně o deset let později v Prusku Wiese ve svých vysvětleních k plánu učebnímu a zkušebnímu ze dne 6. října 1859 velmi důrazně vytýká humanistický úkol přírodovědeckého vyučování na školách reálných: „Pro zdar škol reálných vše na tom záleží, aby se vyhnuly nebezpečí, které leží v zaměstnávání se bohatostí reálného života a empirickým věděním, jestliže při tom není bystřeno poznání, že hlubší základy všeho reálného leží v duchovém obsahu a významu věcí, a že svět viditelný a smyslný spočívá na neviditelném a duchovém. Že si člověk zjednává vládu nad zemí a podrobuje si síly přírody, náleží k jeho určení a cti Bohem stanovené. Vyučování na reálných školách má svým dílem k tomu přispívati, aby ve vzrůstajícím pokolení byla vypěstěna schopnost splniti toto určení, ale má mu zároveň uvědomiti, že úkol života v tom není obsažen. Škola reálná má vyhověti povinnosti své tak, aby chovance své seznámila dokonale se vším, co ve vší změně jevů jest trvalé a nehynoucí, a s pravdou, která jest nad skutečností.“

A podobný zřetel měl také slavný reformátor francouzského středního školství Victor Duruy, když zřizuje své L'enseignement secondaire spécial r. 1866, z něhož v letech devadesátých minulého století obdobně jako u nás i v Prusku se vytvořilo L'enseignement secondaire moderne čili Humanités modernes, jež má zřejmým úkolem beze studií klasických jazyků podávati vzdělání humanitní čili doplňovati jednostranné vzdělání opírající se jen o jazyky a literatury klasické živly moderními a tak utvořiti školství střední v jeho celku a podle vlastní ideje, jak to pěkně vyjádřil poslanec Simyan ve své zprávě o rozpočtu francouzského školství r. 1904 slovy: „Lyceum má úkolem ve státě vzdělávati mladé duše literaturou, vědami přírodními a filosofií, a naučiti je pomocí těchto nauk řádně užívati rozumu a svobody, zvykati je rozumové řádnosti a vychovati vůli prací a srdce moudrým vyučováním humanitním."

A vskutku poměry se změnily podstatně. Vedle významu studií klasických jehož nelze dnes nikterak popírati, a jenž zvyšován jest ještě výzkumy v různých oborech filologie, archeologie klasických národů a mnohými cennými nálezy, objevují se mnohé elementy moderní kultury humanitně rovněž vzdělavací. Nepředpojaté zkoumání přírody, netušené rozšíření obzoru evropského lidstva v prostoru vesmírném, dalekosáhlé nálezy astronomické, kosmologické a geografické, vznik moderní fysiky, chemie, biologie, směrodatné výzkumy a nálezy technické, rozvoj novověkých jazyků a literatur, složitost moderního života politického, národohospodářského, sociálního; zvyšovaná vzájemnost a pospolitost národů kulturních mezi sebou, to vše moderní nazírání na svět a život objevuje stránky docela nové a mění podstatně pojem humanitního vzdělání, jak byl vytvořen před stoletím za doby rozkvětu hnutí novohumanistického. Lidstvu se odkrývají netušené obzory a práci životní stanoví se nové, do té doby neznámé cíle.

* * *

Není pochyby o tom, že dosavadní seskupení předmětů učebných na středních školách našich jest vesměs podmíněno historickým vývojem, a že stále ještě není zjednána žádoucí rovnováha mezi předměty vzdělavacími formálně a mezi předměty vzdělávacími obsahově. Jinak bych to vyjádřil, že verbalism, který v dobách minulých ovládal veškeré vzdělání na škole latinské, není dosud uveden v úměrné postavení naproti realismu, jak změněné poměry kulturní v nové době ho ve školách nezbytně požadují.

„Artes sermocinales" mají stále převahu nad „artes reales".

A přece by plán učebný školy všeobecně, humanitně vzdělavacích měl v sobě obrážeti přítomný stav vědeckého názoru na svět a život, v něm by k účelům didaktickým mělo býti využitkováno celého sestrojení moderní vědecké práce. Celkové schéma, jež dnes by mělo býti směrodatné, jež jaksi představuje ideální typus, podle kterého soustava didaktiky středoškolská by měla býti regulována, bylo by asi to, kde by se přihlíželo ke třídění věd, jak nyní odpovídá skutečnému stavu vědeckého bádání.

A tu vidíme, že rozeznávati jest především dvě velké skupiny, věd přírodních a věd duchových, jichž obou zavrcholení by tvořilo vyučování filosofické. V každé z těchto skupin pak rozeznáváme vědy popisné a vědy vysvětlovací čili pojmové, kde prvé druhým jsou přirozeně podkladem.

I. Po stránce obsahové jsou tedy:

1. Vědy přírodní: *a)* popisné: mineralogie, botanika, zoologie;
b) vysvětlovací: fysika, chemie, biologie

a k nim se druží jako sprostředkující: astronomie, geologie, paleontologie, geografie, fysická anthropologie.

2. Vědy duchové: *a)* popisné: historie;
b) vysvětlovací: psychologie, sociologie.

II. Vedle obsahu, jenž v osnovu a plán učebný střední školy by se měl vtěliti, je nutno rozeznávati vzdělání formální, které je důležitým nástrojem ke vzdělání obsahovému a úvodem do něho.

Již správně Herbart ve své didaktice ukazoval k tomu, že vědy formální jsou jaksi vědy nástrojné (Organ-Wissenschaften), které tvoří úvod a umožňují vstup v obor určitých věd obsahových:

a) pro svět přírodní (tělesný) jest to mathematika, jejímž předmětem jest nejvšeobecnější forma jsoucna tělesného, t. j. číslo a tvar;

b) pro svět duchový jest to filologie, jejímž předmětem nejvšeobecnějším jest nástroj (prostředek), kterým se svět vnitřní na venek projevuje — jazyk.

III. Konečně třetí skupina disciplin, jež nutny jsou pro vzdělání všeobecné, humanitní, jsou vědy normativní, jež řídí jednání naše dle určitého předpokladu theoretického.

Takovouto vědou normativní pro svět tělesný jest hygiena, a vědami normativními pro svět duševní jsou logika, esthetika, ethika. Co vyloženo, dá se přehledně znázorniti tímto schématem:

Učebné předměty na střední škole:

	A. Obsahové:		B. Formální: (nástrojné)	C. Normativní:
I. Mathematicko-přírodovědné	I. Přírodní: 1. Popisné: Přírodopis: Mineralogie Botanika Zoologie 2. Vysvětlovací (pojmové): Fysika Chemie Biologie	Astronomie Geologie Paleontologie Geografie Anthropologie	I. Mathematika	Hygiena
II. Jazykově historické	II. Duchové: 1. Popisné: Historie 2. Vysvětlovací (pojmové): Psychologie Sociologie		II. Filologie	Logika Esthetika Ethika

Filosofická propedeutika
(úvod do filosofie)

Nepojímáme v tomto seznamu učebných předmětů, opřeném o třídění věd, náboženství, ježto správně o náboženském vyučování nelze mluviti, nýbrž toliko o výchově ke zbožnosti. Jest zajímavo, že ve starších školách náboženství neexistovalo jako zvláštní předmět učebný, ale ovšem výchova ke zbožnosti pronikala veškerým vyučováním. Není pochyby, že to byl stav správný, že odpovídal vlastní podstatě náboženského citu a života.

Nynější stav učení náboženského nastal tehdy, kdy náboženství samo ustrnuvši na pojmech dogmatických, na ortodoxii a na církevní organisaci přestalo pronikati celou bytostí lidskou, kdy zmohla se náboženská skepse, a kdy chtělo se jí, ovšem s malým výsledkem, čeliti vyučováním.

* * *

Výsledkem směrodatného tohoto vývoje jest vznik a rozvoj školství reálného a technického, jež se vyvíjí pod různými názvy, ale obsahově shodně u všech národů kulturních a rostouc i mohutnějíc stále a organicky usiluje dnes již uvědoměle o to poskytovati vzdělání humanitního na podkladě moderním.

Zeměpis tvoří přechod od věd duchových k vědám přírodním. Jakožto cíl při vyučování zeměpisném a důležitý moment humanitně vzdělavací musíme označiti jasný názor a přehled o utváření povrchu země naší přírodou i prací lidskou. Vyučování zeměpisné má míti svůj samostatný význam. Má býti zastoupeno nejen v oddělení nižším, nýbrž i samostatně ve třídách vyšších. Na nižším stupni jest to přirozeně popisování povrchu zemského po stránce fysikální i politické, ve vyšším oddělení má se uplatňovati moment vysvětlovací. Otázka zní: Jaký vliv má utváření povrchu zemského na vývoj lidského života, a obráceně, jak lidská společnost ve svých útvarech, svou prací působí na změnu a úpravu povrchu zemského. Zde přirozeně význam obchodu i důležitost styků hospodářských, průmyslových, společenských vystupuje v popředí a má důležitý význam. Původní vliv země samé, povrchu jejího a sil fysikálních i chemických v ní vládnoucích na všechny bytosti živé byl absolutní. I člověk byl v jistém smyslu přímo produktem země — jak si mythicky Empedokles ve své primitivní anthropologii představoval —, člověk byl zemí a jejími silami přímo determinován, určován okolím, ve kterém žije. Čím však více stoupá kultura člověčenstva, tím více ukazuje se také jisté uvolnění mezi člověkem a jevy přírodními. Člověk se emancipuje od přírody, ovládá ji a stává se pánem svou prací, průmyslem, obchodem

svou technikou; v moderní době zejména mění své bydliště, mění přímo útvar povrchu zemského; a to má, myslím, nedoceněný dosud význam pro humanitní vzdělání. Porozuměti je třeba těmto vztahům, které jsou mezi životem lidským a mezi povrchem zemským, na kterém žijeme. Zde doplňuje se navzájem vyučování zeměpisné a dějepisné. To, co jako zvláštní disciplina pod názvem anthropogeografie se vytvořuje, musí býti přijato ve plán učebný středoškolský. Pochopiti na příklad, jak článkovitost pobřeží řeckého a blízkost moře působí na kulturní vývoj řeckého národa, pochopiti v moderní době zvláštnost jednotlivých krajin a jednotlivých měst, pochopiti, proč vyniká obchodem souostroví Britanské, proč právě tam, kde Temže se rozšiřuje v záliv, vzniká nejlidnatější město evropské a střed obchodu světového, vysvětliti příčiny, jež je přímo predestinovaly za veliké obchodní skladiště, vysvětliti význam veletoku Seiny a Rýna, toť a podobné obsahuje v sobě velký úkol pro vzdělání moderně humanitní. A odtud udává se přirozeně postup k astronomii a kosmografii. Vysvětliti dobře dosah moderního názoru heliocentrického naproti starověkému a středověkému geocentrickému, vystihnouti všechny důsledky jeho pro myšlenkovou povahu lidstva, nastíniti, jak emancipace ducha lidského vítězstvím názoru Koperníkova byla zjednána, to rovněž má dosah nedoceněný, humanitně vzdělávací.

Tak máme uzpůsoben přechod ke druhé polovině moderní soustavy vědní, k vědám přírodním. Již Herbart správně naznačil, že v podobném poměru jako stojí filologie k vědám duchovým, stojí také mathematika k vědám přírodním. Jest jim v jistém smysle orgánem, nástrojem, klíčem, kterého třeba užíti. Vzdělání mathematické má takto samostatný význam svou povahou formální. Proto Platon činí je začátkem filosofování, a celý myšlenkový přírodovědecký vývoj moderního lidstva dál se ve formulaci mathematické. Descartes stejně jako Platon považuje mathematiku a její methodu za podklad filosofie. „Omnia apud me mathematice fiunt," dí významně v jednom ze svých spisů. Spinoza píše svou ethiku „ordine geometrico", Koperník v předmluvě svého díla „De revolutionibus orbium caelestium" vykládá, jak nová jeho hypothesa heliocentrická způsobila mu potěšení mathematické, Newton píše „Naturalis philosophiae principia mathematica"; Hobbes prohlašuje, že geometrie jest tvůrkyní veškeré kultury, neboť, co přítomnost od barbarství a minulosti rozeznává, za to děkujeme prý skoro výhradně geometrii, neboť za co děkujeme fysice, za to fysika děkuje sama zase geometrii; Kant o mathema-

tice přemýšlí duchaplně a zřejmě dí, že v každé vědě přírodní jen tolik vlastní vědy dá se nalézti, kolik jest v ní mathematiky, Herbart základ své psychologie chce nalézti vedle empirie a metafysiky v matematice, ovšem zcela nesprávně.

Mathematika podporuje hlavně přesnost a stálost představ pro úspěšné myšlení čistými pojmy tak potřebné. Vedle formální její povahy jest však i to důležito, co vzdělání mathematické činí poněkud jednostranným, že usuzování její jest deduktivní. Na druhé straně však přesnost a stálost pojmů i definic, to, co v logice Sigwart nazývá Konstanz a Wundt Bestimmtheit, jest jakýsi vzor pro veškerou ostatní práci vědeckou.

Odtud chápeme úsilí přírodních věd vyjadřovati se v přesných formulích mathematických, ba co možná docíliti určitosti, přesnosti mathematické. Mathematičnost považuje se namnoze za totožnou s vědeckostí. Každý zákon fysický, chemický, biologický se stává přesným zákonem teprve tehdy, přijme-li formu mathematickou. Poučka mathematicky vyjádřená snadno se v pamět vštípí a stává se nevyhladitelným duševním majetkem.

Mathematika, jak ukázáno, jest věda nástrojná, ale i obsahově souvisí s přírodními vědami. Právě přírodní vědy pojmové (vysvětlovací) fysika, chemie, biologie, nespokojily se pouhým kvalitativním určením věci, jim jde o vyjádření kvantitativní V přírodě vládne zákon nepřetržitosti, stálosti (lex continui), jak jej naznačil Leibniz, a pro něj nacházíme v mathematice adekvátn prostředek, jenž umožňuje hlubší proniknutí vědy přírodní. Odtud úsilí přítomné doby i počet diferenciálný uvésti v učebnou osnovu středních škol. Takovýto význam zásadní má i analytická geometrie, kde na př. theorie kuželoseček popisuje a znázorňuje nám pohyb těles nebeských.

A konečně přesnost formulací a výsledků mathematických má v sobě účinný prvek esthetický: Možnost nějaký úkol mathematický nejjednoduššími prostředky rozluštiti: úkol arithmetický několika operacemi, geometrický několika pomocnými čarami dává vznik tomu, co se nazývá mathematickou elegancí, jejíž význam jest důležitý nejen pro výcvik formální, ale i pro esthetický vkus.

Mathematika odkrývá souvislost veličin a tvarů, které jsou přece jen pomysly naše (čili jak dí Kant: její věty jsou apriorně synthetické, jsou pro zkušenost platné, a přece nejsou z této zkušenosti vzaty). Vědy přírodní usilují naproti tomu obsahově odkrývati příčinnou souvislost jevů objektivných, tělesných, v čase následných. Kausální poznání jest

cílem věd přírodních, mechanism dění přírodního odkrýti jest vlastní jejich úkol.

Vědy přírodní v nejširším slova smysle, popisné a pojmové tvoří charakteristické signum nové doby, moderního myšlenkového vývoje. Zde uplatnil se moderní racionalism. Po revoluční změně, způsobené výzkumy Koperníka, Bruna, Galileiho v obrazu světovém, kdy světový názor zeměstředný a člověkostředný byl nahrazen názorem sluncestředným, nastává trpělivé a namahavé zkoumání jednotlivin, a vznikají tak odborné vědy přírodní, tvořící novou podstatnou součást kulturního majetku novověkého lidstva. Mechanika stává se vzorem vědy přírodní, ji ovládá nenáhlá všeobecná snaha uvésti všechny jevy přírodní na pohyb hmotných částic a vyložiti všechno mechanicky. Mechaniku zakládá Galilei naukou o pádu těles a zvláště Newton zákonem gravitačním, jímž ztotožňuje se veškerý pohyb na zemi a v nekonečném prostoru světovém a podřizuje jednotné formuli. Ve fysice konají se zvláště důležitá pozorování optická, zejména o lomu světla a vzniku barev (Descartes, Newton), nalézá se dalekohled (Galilei), tlakoměr (Toricelli), vývěva (Guericke), počíná se již zkoumati elektřina (Gilbert).

Naproti staré Aristotelsko-Thomistické filosofii o čtyřech živlech uplatňuje se chemie vyšlá z alchymie jakožto další samostatná moderní věda přírodní.

Boyle (ve svém spise „Sceptical Chemist") vyslovuje určitě základní požadavek moderní chemie „vyvoditi všechny úkazy chemické z pohybu atomů a zapuditi na věky z vědeckého pozorování a přemýšlení všechny entity, ve které se dosud věřilo". Činí se spolu první pokusy o biologii jakožto vědu samostatnou. Vesalovy výzkumy anatomické, Fallopiova zkoumání soustavy nervové mají význam epochální, a zvláště Harvey svým vysvětlením oběhu krve a názory o embryologii dodělává se úspěchů znamenitých.

To vše mění názor člověka o světě, o jeho podstatě; filosofie jakožto pokus o sestrojení jednotného názoru nemůže se ubrániti těmto vlivům a nabývá jiné podoby, nežli jakou měla ve starověku a středověku. Marně se činí pokusy zachovati jí její spekulativní ráz, marně zejména v 19. století smělými idealistickými spekulacemi německé filosofie Fichteho, Schellinga, Hegla usiluje se přes výstrahu Kantovu o to, platnost apriorního myšlení filosofického rozšířiti po oboru celé zkušenosti a vytvořiti poznání jsoucna sama o sobě — bez pomoci přírodních věd. Marně německá filo-

sofie spekulativní pohlíží s vysoka na odbornou práci vědeckou, marně hlásá Fichte ve svém „Vědosloví", že se netáže po zkušenosti a že filosofie jeho musí býti pravdiva, i kdyby žádné zkušenosti nebylo, marně Schelling zříká se fysiky a chce ve svých „Ideen zur Philosophie der Natur" podati lidstvu jakési pravé, vyšší poznání přírody v celku po onom „slepém a bezmyšlenkovém zkoumání přírody, které se ujalo, když filosofie byla zkažena Baconem, fysika Newtonem a Boylem". Odpor jich měl jen jeden výsledek, že vědy přírodní přirozenou resistencí na jistou dobu upadly v bezmyšlenkový, krátkozraký materialism, jehož plodem bylo dílo mužů jako Büchner, Molleschott, Vogt, Czolbe a jiných.

Ale nastalo vystřízlivění na obou stranách, a dnes vstupujeme v období nadějné, kdy přírodovědci sami počínají filosofovati. Po té stránce jest důležitý význam Helmholtzův a Du-Bois-Reymondův; k nim se druží čelnější současní přírodovědci. V čele jest Arnošt Mach, Ostwald, vedle nich Verworn, Reinke, Driesch, Ziehen a jiní.

Zvláště Arnošt Mach a Ostwald jsou jména dvou mužů, jimž čestné místo bude vždy náležeti nejen ve vědách jich odborných, nýbrž také v análech dějin filosofie. Ostwald velmi správně charakterisuje nynější filosofické úsilí na poli exaktních věd přírodních slovy: „Přírodní filosofové spekulativní pokoušeli se o to, vyvoditi z myšlení zkušenost, my naopak budeme své myšlení říditi podle zkušenosti."

Takto přírodní vědy, jež charakterisují celý myšlenkový vývoj moderního lidstva, jsou důležitým, základním elementem moderní kultury, vnikají všude, uplatňují se a musí tedy býti platným článkem učebného plánu středoškolského vůbec a přispívati v duchu nové doby k pravému vzdělání humanitnímu.

Po stránce formální není pochyby, že vědy přírodní pěstují a vyvíjejí schopnost pozorovací svou induktivní, exaktní methodou, která jiným disciplinám jest cizí. Při tom však třeba podotknouti, že se v nynějším způsobu vyučovacím stále ještě velmi málo pěstuje a vyvíjí samočinnost žákova. Komenský již poukázal významně k tomu nedostatku vyučování věcného ve svém spise „Fortius redivivus" a obává se tam zcela správně, že žáci, chtějí-li toliko slyšeti a dívati se, otupují, protože jest třeba jim dovoliti cvik, ba je ke cvičení nabádati a vážně k němu přidržovati. Učitel má je vyzývati, aby dělali po něm vše, čemu učí a dbáti toho, jak jej napodobí, a každého, kdo by chybil, opraviti. Tak při činnosti samé brzo probudí se láska k činnosti. Zde jest důležité hnutí současné, jež směřuje k tomu, aby byly zřizovány

zvláštní laboratoře pro fysiku a chemii na středních školách, jak o nich píše Fischer ve spise „Der naturwissenschaftliche Unterricht insbesondere in Physik und Chemie bei uns und im Auslande", anebo Hahn (Wie sind die fysikalischen Uebungen praktisch zu gestalten) jak jsou zavedeny a zdárně se konají v Americe a Anglii, ba v nejnovější době také na některých našich středních školách. (Počátek byl učiněn, pokud mi známo, na karlínské reálce a na reálce v Kostelci nad Orlicí i na akademickém gymnasiu.)

Arnošt Mach docela správně ukazuje k tomu, že není potřeba podávati v přírodovědném vyučování „multa", ale že třeba „multum": „Hlavní chybu našeho školského zřízení vidím ve snaze, že každý si přeje pro svůj obor vůdčí postavení. Byl bych však spokojen, kdyby každý jinoch takřka spolu zažil několik málo mathematických aneb přírodovědeckých objevů a sledoval je do důsledků. Tu by se připojovalo vyučování výtečně a přirozeně k vybrané četbě velikých a vědeckých klasiků. Mám tu na mysli účelné sestavení vybraných článků ze spisů Galileiho, Huyghense, Newtona, o jichž obsahu by se žáky se hovořilo a experimentovalo."

Vzdělání fysické i chemické sprostředkuje nám poznání světa anorganického. K tomu se druží svět organický v přírodopise, zvláště v botanice a zoologii.

Zde mnoho bylo zanedbáno pro vlastní dosah vzdělání humanitního. Správně Taine ve svém spise „Origines de la France contemporaine" si stěžuje: „Nutností studia uzavřeného s jeho dlouhou dobou studujeme místo předmětů jich označení, místo vlastních území mapu jich, poznáváme místo zvířat, jež o své bytí bojují, jich klasifikaci anebo nejnověji mrtvé jich ukázky v museích"; v přírodopise systematika byla věc hlavní: v botanice Linné, v zoologii Cuvier byli nejvyšší autoritou. Toto se dnes podstatně mění, a discipliny tyto stále více získávají si bezprostředně vztah k lidskému životu. Usilují o to, aby přírodopisné studium bylo položeno na základ biologický. Paulsen o věci správně napsal ve článku citovaném: „Škola, která se zříká vyučování biologie, zříká se nejzajímavější a nejdůležitější části přírodovědeckého poznání, části, ve které přírodní vědy bezprostředně s posledními a všeobecnými otázkami lidského poznání se dotýkají; zříká se tím také té části přírodních věd, kterou vstříc vycházejí nejživější a nejspontánější žádosti mládeže, která se probouzí k přemýšlení."

V Německu udál se zajímavý případ kulturně-historický. Roku

1879 v pruské sněmovně poslanecké byla zajímavá debata. Dr. Müller byl od centra sněmovny obviněn, že ve škole vykládá o darwinismu. Tehdy ministr Falk za souhlasu celé sněmovny prohlásil, že vyučování darwinismu na žádné pruské škole trpěti nebude. Jaký byl výsledek toho? Mládež si pomyslila své „Credo, quia vetitum, non credo, quia iussum", darwinism poznávala přece a zajímala se o něj, studovala jej, ba stala se vášnivou jeho zastankyní. A na německých divadlech objevil se později nový kus, známý „Probekandidat".

To jest pštrosí politika školská, která obyčejně se skrývá za nesprávnou a dnes překonanou didaktickou maximu „hypothese nemají se vykládati". Právě naopak, jest třeba, aby mládež hypothese poznávala, neboť hypothesami děje se vědecký vývoj; jest třeba, aby byla uvedena v pochopení celého procesu myšlenkového, který po mnohých oklikách, nesnázích, námahách způsobí zrození pravdy. A zejména dnes jest nesprávné stavěti proti sobě thesi Mojžíš či Darwin? Theorie evoluční stejně jako darwinism jest důležitý heuristický prostředek, jejž ignorovati znamená nepokračovati s duchem vědy a doby. Evolucionism není nebezpečný ani pravému náboženství (naopak myšlenkou vývoje, která jest v něm obsažena, připravuje půdu hlubšímu citu zbožnosti), ani nevede k žádnému materialismu. A na druhé straně biologie jest věda, která tolik podivuhodných nových jevů za každým krokem nalézá. V nejmenší travičce, v nejmenším červíčku, v nejdrobnější bakterii co nepochopitelného jest skryto, že při správném nazírání nemůžeme se zbaviti dojmu vznešenosti obdobného tomu, jenž jímá nás při pohledu na hvězdné nebe anebo na pokraj nekonečné mořské hladiny. To že by nemělo význam humanitně zušlechťující, povznášející, oblažující? Vzpomeňme jen Newtona, jak srovnává rozumové úsilí člověka po odhalení tajemství velkolepé přírody s počínáním si chlapce, jenž na břehu nesmírného oceánu nalézá lesklé lasturky a křemenky, jimi si hraje a zapomíná, že před ním „rozestírá se oceán nekonečný pravdy nevýzkumné, nevystihlé". Právě studium přírodovědné může zušlechtiti povahu lidskou. Duch kritický objevuje nám meze našeho poznání, zjednává nám onu skromnost, která neochabuje, ale tím usilovněji pracuje na omezeném poli dostupném síle lidské. Dobře vidí Chamberlain ve svých „Základech 19. století", že věda lidská podobá se spíše elipse, v jejímž jednom ohništi stojí duch lidský, ve druhém jest pak neznámé x. Při každém novém nálezu ohniště se k sobě přibližují, úplně však nikdy nesplynou — nikdy nebudeme věděti vše. Elipsa nikdy

se nepromění v kruh, spíše v parabolu, vědění lidské nikdy nedojde cíle vševědoucnosti; ta není údělem smrtelného, konečného člověka. A v tomto citu vlastní slabosti, konečnosti, malosti při veškeré síle a pronikavosti lidských schopností rozumových jest také naznačen pravý základ zbožného cítění moderního člověka: Dílo přírody jest velkolepé, nevystihlé, tajemné nám v posledních částech svých, nepochopitelné. Tyto skutečnosti přírody nejsou v nijakém odporu se zbožností, nýbrž naopak pravou zbožnost teprve budí, živí, sílí.

Známý filosof-botanik Reinke správně prohlásil za hanbu naší doby, jestliže vzdělaný člověk nemá ponětí o tom, co jest buňka, anebo v čem záleží základní fysiologický pochod jako výživa, vzrůst, rozmnožování. Abiturient naší střední školy poznal, jak stavěl Caesar most přes Rýn, umí vyprávěti o Hannibalovi, o jeho bitvách, zná podrobnosti válek perských a sestrojí vám celou výzbroj římského vojína, dovede vypočísti řadu různých, bezvýznamných vladařů a teritorálních změn — ale o orgánech vlastního těla nemá vědeckého poznání, a jest v nebezpečí, že sám úplně neznalostí biologických zákonů může jednati proti vlastnímu zdraví a životu. A tomu se říká humanitní vzdělání! Biologický zřetel naproti mechanismu vyučování fysikálního a chemického, opírajícího se o kausalitu, zřetelně staví v popředí pozornosti princip teleologický, jehož význam pro humanitní vzdělání jest patrný. A všechny pojmy, jako boj o život, asimilace, dědičnost, přizpůsobivost, (adaptace) atd. jsou důležité prostředky heuristické.

Správně napsal Mühlberger (Zweck und Umfang des Unterrichtes in der Naturgeschichte an höheren Mittelschulen mit besonderer Berücksichtigung der Gymnasien (Lipsko 1903): „Vlastní humanitní cíl vzdělání přírodovědeckého záleží v tom, že jím zjednává se člověku znalost základních podmínek existenčních a vztahů jeho k ostatnímu fysickému světu, i umožňuje se tak, pokud to nynější stav vědy dovoluje, porozuměti přírodě, a snaží se zjednati reální základ pro všeobecný, dle možnosti správný názor světový.“ Zároveň uvědomuje si člověk sílu a prostředky, jimiž dovede přírodu do jisté míry ovládati. Formální význam přírodovědného vzdělání taktéž jest správně vystižen slovy Mühlbergovými: „Výše si musíme ceniti schopnosti a rozkoše z toho, že množíme duchové hodnoty, že množíme vědění, že pozorujeme fakta, že nalézáme pravdy, že rozumíme pravdám od jiných nalezeným, nežli okamžikový majetek vší té vědní látky, který mladému

člověku za jeho školské doby jest sdělován. A proto také ve vyučování přírodovědném máme si výše ceniti všeobecné vzdělání ducha nežli ono látkové vyučování, jehož se při tom získává.“

Zavrcholení tvoří přirozeně filosofická propedeutika, jejíž těžiště v budoucnosti nebude nikterak v psychologii a logice, nýbrž v nauce o třídění věd, ve vytčení základních problémů filosofických a v historickém nástinu vývoje ducha lidského. Filosofická propedeutika má na škole střední ať reální anebo gymnasijní podávati jednotný názor na svět okolní i na vývoj lidstva, synthesí založenou na vzájemném vztahu a poměru věd přírodních a duchových.

Dnes více než kdy jindy platí výrok Rousseau-ův: „Učiňte žáka svého pozorným k jevům přírodním a brzo učiníte jej zvědavým.“

KAREL HOCH:

HUSITÉ A VÁLKA.

(Wiclif, Hus, Táboři, Chelčický.)

Středověkou ethiku vyznačuje velký, bolestný rys: Kristus vlídný a láskyplný, přítel lidí, ustupuje před Spasitelem umučeným a trpícím, jehož hlava v křeči, obrácená k nebi, nevidí už této země. Jest to ona velká touha, která učí pohrdati životem a vleče srdce k Bohu, žene lidi do samot a vede ruku mnicha, který se bičuje. „Umíráme stále, pokud žijeme, a přestáváme toliko tehdy umírati, když přestáváme žíti. Je tedy lépe odumříti životu, nežli žíti pro smrt, neboť život smrtelný je toliko živou smrtí" — tak uvažuje [1]) Lothario de Segni, pozdější Innocenc III., representant této doby, když byla klasická. Země byla bídná a nebe daleké; život se tedy měl tráviti na žebříku, který spojoval obé: to byla vita contemplativa.

Dotkli jsme se systému; jak se uplatňoval? Nesčíslněkráte byla církev obviněna pro onen nekonečný řetěz násilností, jichž je středověk pln. Pozorujeme-li všecky tyto boje římské stolice, nezdá se nám, že je omluva, jež by zachránila středověkou církev před výtkou dvojakosti: svět byl popírán, ale bojovalo se o tento svět.

Z historiografie mizí toto liberalistické pojetí. Je příliš tendenční, než aby mohlo býti vědecké. Popatříme-li do duší těchto lidí, kteří sesazují krále a pálí kacíře, dovedeme je jinak pochopiti. Eicken napsal knihu,[2]) která učila jim lépe rozuměti; eo ipso byla to apologie. Upozornil na to, jak tento způsob myšlení, snižující život a obrácený k supranaturalistickému ideálu, vedl přirozeně k touze, podrobiti tomuto ideálu celý svět. Pokusme se o formuli širší a řekněme s p. Fouillée [3]): pojmouti jistou ideu značí už počíti ji uskutečňovati. Pojďme ještě dále: je přece cosi společného oné minulosti i lidem, kteří přišli potom, na dně těchto osudů a situací je něco pevného a trvalého, neumlčitelného, poslušného jediné svých zákonů. Nedbáme-li onoho supranaturalistického ideálu, uvidíme tytéž nebo podobné řetězy událostí, tytéž příhody, jako dnes; ne-

[1]) De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae. Migne Patrologia latina, t. 217., str. 713.

[2]) Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, úvod a passim.

[3]) Kritika mravních soustav naší doby.

zapomínejme, že uvidíme také tytéž nutnosti, okamžiky, vynucující tatáž rozhodnutí, ukládající tutéž politiku, tytéž snahy a prostředky. To vše je život, onen život, jenž byl popřen, ale ve skutečnosti vládl, neboť přijmouti jistou zásadu, jíti za jakýmsi cílem znamená učiniti jej částí své bytosti, částí, kterou hájíme tak dobře jako existenci samu, ba víc než hájíme, neboť uprostřed dějství není neměnnosti, nýbrž jen vzrůst nebo upadání.

Život proudil pod povrchem a nedal se umlčeti. Významným dokladem je smyslnost, často žhavá, která se zračí v nebeských láskách středověkých mnichů a panen. Jak dovedou se modliti Píseň písní, co je něžnosti a erotiky v jejich snech![4])

A tak stojíme před podivuhodným dualismem: všecky síly všecky schopnosti jsou ve službách supranaturalistického ideálu; ve skutečnosti v usilování o tento cíl není nic pasivního, neboť jde vlastně o rozvoj vlastního života. Touhy supranaturalistické jsou prostředkem, vítaným člověku, aby mohl vyžíti svůj život. Podle přirozenosti své lidé rozlišují se: pro mnicha je potřebou život pouze vnitřní, pro rytíře bylo to rozvinutí síly, dobrodružství a sláva. Není třeba připomínati, že v době pudů zdravých a neporušených často první jsou zároveň i druhými.

Dualism byl tu. To však neoprávňuje obviňovati z nedůslednosti nebo pokrytství církevní spisovatele, kteří klidně prohlašují válku za dovolenou. U nich není tušení, že je to onen popíraný život, jemuž tak přiznává se právo býti a rozvíjeti se. Spravedlivá válka je dovolena, ale není spravedlnost znakem onoho ideálu, o který dlužno usilovati? Je to pak boží válka. Jeden z prostředků sloužiti nebi, řeklo se tenkrát; jeden z nutných úkonů života, řekneme dnes.

To třeba míti na paměti, počneme-li se zaměstnávati pojetím, jež o válce měla husitská bouře, ideální podstatou svou stejně zdvižená za království boží, jako ony středověké boje, jimž právě snažili jsme se poněkud porozuměti.

Všimněme si především lidí, abychom se ujistili, že třeba počítati s podílem, který na událostech a názorech má přirozenost člověka.

Máme před sebou rytíře, ne mnichy. Ještě nikdo jim neupřel hroznou energii, se kterou vedli svoji svatou válku. Chopili se jí s neobyčejnou intensitou, velkolepou silou a podivným hrdinstvím. Nebáli se ani jediného z prostředků, jimiž vládlo válečnictví oněch

[4]) Eicken, 473 a n.

dnů, a dovedli býti tvrdi. Sedlák i hejtman sleduje cíle, které vidí před sebou, se stejnou prudkostí a zuřivostí. Měli všichni stejnou nenávist proti tomu, co jim bylo bludem, stejný hněv proti neřesti urážlivé a pobuřující, proti smýšlení vrtkavému a víře nedosti pevné. Vášně vybuchují zde náhle, s celou snadnou prudkostí, obvyklou u duší málo diferencovaných. Kámen, hozený po průvodu, stačí, aby dav vrazil do radnice a pobil shromážděné. Náklonnost k náhlým scénám, k jakési podivné okázalosti, je stále patrná. 10. srpna 1420 Táboři s Pražany, Koranda v čele, zmocní se Zbraslavi, lid klášter vyloupí a zapálí a do města vrací se pestrý průvod: kněží, ozbrojenci, s kusy rozbitých obrazů a desk v rukou, za zpěvu žalmů. Po půlnoci najednou kněžím napadne uhoditi na zvon; opilý lid se zdvihne a jde si rozbít lebky o vyšehradské zdi.[5]) Nadávka Sigmundových Němců, spílajících Husovi, stačí, aby hlouček Pražanů vyřítil se proti přesile a zahnal ji. Táborský hejtman je při výslechu kněze Housky. Uslyší od něho blud o svátosti oltářní a rozčilí se tak, „rouhání toho proti Bohu snésti nemoha", že udeří bezbranného pěstí a chce ho hned upáliti.[6]) Kněží ho zachrání, na čas; skončí přece upálen v sudu. Kutnohorští užívají šachet, Husité hořících budov.

Jejich kněží nejsou jiní. „Jest obava," praví kronikář, „že byli hlavní příčinou útoků na hrady a města, jdouce v čele s tělem Kristovým a rozvášňujíce lid. Za chiliasmu byli to praví sacerdotes sanguinei. 8. prosince 1420 mají Husité rok v Praze; je nutno zapověděti přísně přístup ženám a kněžím, „aby pro jejich podněcování a křiky strany ještě více se nesvářily".[7]) Disputace theologů mají ráz stejně pohnutý: rozmluva přečasto mění se v hádku, a prudké přezdívky počnou se střídati.

Za těmito vlastnostmi a projevy lze tušiti lidi přirozenosti zdravé a neporušené, životy pevné a rozpínavé, pudy mocné a nesnadno překonatelné. Povaha jejich myšlení a cítění není jiná. Jejich kázání jsou prudká; jsou stejně pohotovi pro divoký výpad i jízlivý posměch, kterým ozývají se jejich skládání. Co je ohně v jejich písních, v oné nejsilnější, Žižkovi připisované, i v ostatních! Vše to proniká v písemných projevech: tak artikul pražský o kažení hříchů dodává hněvně, že „sluší jich jako ďábla nenáviděti", a hrozný „Řád" Žižkův vypočítává tresty s jistou barbarskou zálibou. Táboři

[5]) Vavřinec z Březové, Fontes Rerum Bohemicarum, V. 399.
[6]) F. R. B. 493.
[7]) T. 452.

chopí se této hrozné spravedlnosti a učiní zemi jevištěm krvavých soudů. Počne-li se v manifestech mluviti o porušené cti království a přezdívce kacířství, vášeň zbarví sloh, učiní ho pohnutým, naplní ho temnými obrazy a dá mu ráz ponuré velikosti.

Nacionalism vědomý a hrdý mluví k nám se všech stran. Nebylo jistě nic božského v jeho vzniku, ale nyní stal se čímsi nadpozemským, neboť Čechy jsou zemí vyvoleného lidu. Od počátku bouře lze ho sledovati. Je rytířsky zbarven: jedná se o čest, o dobré jméno tohoto království. Spojuje všechny strany; jím vysvětluje se, že Vavřinec z Březové, protivník Táborů, přece s chloubou vypravuje o jejich slavné obraně Prahy, on tvoří hlavní tón ve fanfáře téhož spisovatele po bitvě u Domažlic. Je to nacionalism bojovný a výlučný, jenž se stejného hlediska dívá se i na minulost a vybízí k slavným skutkům. Ani zpátečnický Jan Příbram,[8]) který hrá dosti smutnou úlohu v těchto událostech, neubrání se mu. Chce pronásledovati blud jakýkoliv co nejhorlivěji, aby prospěl vyvoleným „a samu v l a s t, za kterou ochoten je dáti tělo i duši, od bezbožných bludů chránil a vysvobodil". A proti chiliastům, kteří zvali Prahu Babylonem a hlásali její zkázu, praví rozhořčen, že to značí zahubiti město, které je, lžiproroky, vychovalo, zahubiti všecku pravdu v království, město, které z daru božího „přemohlo slzami a pokornými modlitbami mocná vojska a ohromný lid z tolika říší, a mužsky až do konce stojíc a odporujíc, je zapudilo," arci jen z moci boží. „Sluší-li tedy ze skutků souditi, byla Praha p o m o c n i c í b o ž í." [9])

Kdo provedl všecky tyto činy, pojal mocné touhy a vyvolal veliké události, pořádal tato hádání, skládal prudké satiry a mohutné písně? Zajisté lidé neporušení, neohrožení, tvrdí ve své původnosti, zvyklí na náhlá nebezpečí, na celý způsob tehdejšího života a boje, který nemohl spoléhati na zbraň střelnou, nýbrž potřeboval bojovníků, hotových bíti se muž s mužem. Čím v těchto okamžicích, které vidí všecky druhy boje, srážky pološílených houfů a operace vojska pevně ovládaného, zájezdy loupežných rot a tažení

[8]) Tractatus contra 76 articulos Picardorum (z r. 1420), Ms. Nn. Kn. III. G. 17, fo 65a2, ut . . . ipsam patriam, pro qua ponere corpus et animam promptus sum, ab impiissimis erroribus salvem et absolvam.

[9]) „. . exercitus potentes et gentem de tot regnis collectam innumere multitudinis fidelibus lacrimis devotisque oracionibus superavit et viriliter stans et resistens usque in finem effugavit et in alio bello miraculoso octodecim Barones una cum multitudine hostium interfecit et fortissimum castrum visegradense debellavit . . . Unde si ab operibus iudicari licet, ipsa fuit dei famula.

řádné armády, stojící ve službách určité politiky — čím tu mohly býti snahy šetřící lidského života, city lítosti, myšlenky mírné a pasivní? Nepojaly nikoho; nikdo nezamýšlel zlu neodpírati. Život lidský, jednotlivý, nebyl než prostředkem, jehož tito lidé, pokud měli podíl na událostech, ani theoreticky, ani prakticky neváhali obětovati.

Je však nutno připomenouti, že dosud jednali jsme pouze o lidech zúčastněných. Od počátku však, hned od podzimu r. 1420, byla zde vrstva odstrčených, k pasivitě odsouzených sedláků, jímž bylo hnutí pramenem hrozných útrap. Vyměnili pouze pány, a vše, co válka přináší, vydírání a pustošení, stihlo je nad to. Na ně zajisté není dovoleno přenášeti pojetí války, běžné ostatním vrstvám v národě.

Pusťme je zatím se zřetele a shrňme svoje mínění! Husité praví o sobě, že sledují vůli boží. Snažme se jinak pochopiti pořádek věcí: vůle boží nevedla, nýbrž byla teprve vyhledávána jako sankce — arci nedělo se to vědomě. Nikdo neodváží se říci, že jde o jeho život. Jde o slávu boží; ale nešlo by o ni, kdyby nebyla vlastně slávou všech těchto srdcí, která jsou vždy hotova pro ni rozezvučet se i umlknout.

Získejme tyto lidi pro jakoukoliv ideu, obraťme jejich mysli k jakémukoliv cíli, vzbuďme jejich nadšení jiným směrem — a nasadí stejnou energii, stejné podivuhodné úsilí, a bude-li třeba, stejně hroznou a krvavou válku. Je ještě příliš brzo — anebo pozdě? — utíkati se do skrytosti srdce, vysloviti ideje mírné a povznesené, navrhovati obmezenou volbu prostředků. Verba et lacrimae sunt arma presbyteri, praví Ambrož Milanský, a celý středověk opakuje po něm. Byl čas obrátiti tuto větu, změněnou, na křesťana vůbec, říci mu: braň se jen slzami?

A přece se tak stalo. Boje se přerušily a vášně utichly před jakýms takýms mírem, ale Petr Chelčický, svědomí samo, soudce unavený a zoufalý hrozným patnáctiletým divadlem, chápe se slova. Čtenář bible žije se všemi v Praze podivuhodný převrat, který se udál v mysli národa. Sdílí radostně reformní touhy a oddává se s ostatními onomu blaženému vytržení, jež opojilo účastníky prvních lidových hromad. Ale ani ruce těchto povolaných nezůstanou čisty. Chelčický varuje dvakrát, marně; válka se rozzuří, a on odchází z Prahy, která nechce býti městem božím. Nechává svět jíti mimo, a když Praha dočká se kompaktat a šlechta neobyčejného vzrůstu své moci, má on jenom sklamané naděje, neukojené požadavky a pohoršení nad porobou lidu. Odvrátí se od země, která není křesťanu

víc nežli školou utrpení, a upře své oči k nebi, pevněji než kdokoli jiný.

Položíme si pak otázku, která není bez zajímavosti, a snad je i naléhavá: jak se to stalo, že násilí, i tenkrát, je-li obranou, vidělo se pojednou tak zavržitelným; proč kompromis života a náboženského ideálu, zajisté snadný, alespoň šlo-li o nutnost, kompromis, který uspokojoval, ba vyhověl i nadšení a zápalu pro divokou vojnu — proč to vše bylo nyní prohlédnuto a popřeno.

V Chelčickém, který na počátku hádá se s Jakoubkem a spílá Husitům zabíječů, možno ještě spatřovati valdenského nebo lollarda muž, který dvacet let potom píše Postillu a Síť víry, má svoji ethiku už ze sebe.

Osobnost zajisté není dovoleno pominouti. Nevíme sice, co prožil tento člověk, jehož zapření sebe učinilo individualitou — víme však velmi dobře, co viděl. A budeme se snažiti obrátiti pozornost k tomu, že jeho zjev, jeho pasivita, jeho lidskost, která nepočítá s lidmi, není vysvětlitelna, nedbáme-li především velikého dojmu, který vyvolaly u něho všecky věci, jichž byl rozechvělým svědkem, propast, jež byla mezi chtěným a dosaženým, zmatky, v nichž se hnutí zakrvácelo. Viděl všecko, učil se ode všech; odkryl cíle sobecké, kolísání a zradu; zvážil všecko; viděl marnost. Pod tímto dojmem bylo možno odpověděti hlubokým soucitem se zástupem chybujícím a pronásledovaným. Ale Petr odvrátil se od tohoto světa, a po době, která viděla supranaturalistický ideál tak často ustupovati životu, že zdál se už blízký počátek převratu v myšlení, nabyl u něho tento ideál opět původní síly. Poznal co se děje, obvinil Husity, že bojují „ne o boží, ale o svú při“, a jal se volati k návratu, k opětnému popření tohoto světa, jemuž přestal důvěřovati.

Jediná nitka spojovala ho se světem: byl z těch sedláků, jichž trudný život po velikých slibech revoluce učinila těžším než před tím. Jejich bída je v jeho slovech; jsou to slova tribuna. Ale tento tribun jenom káže. Žádejte ho za pomoc, a on vám ukáže k nebi . . .

Všemu humanímu úsilí nepodařilo se posud odstraniti se světa soubor jevů, který zveme válkou. Ona trvá dále, je z otázek, které jsme zdědili, a jež ustavičně jsou otevřeny. Proto psáti o ní mohlo by skrývati v sobě jisté nebezpečí: od stanoviska historika, jenž učinil svým úkolem sledovati, pokud lze, v myslích určitých lidí pochody, jimiž smiřovalo se jejich náboženské přesvědčení s faktem, který je pokládán dnes za neslučitelný s tímto náboženstvím, od toho stanoviska, kde stačí nám dívati se, očima pokud možno bystrýma, ale mlčky, lákalo by snad cosi ke stanovisku

jinému, s něhož bylo by lze souditi lidi, které pozorujeme. Spokojíme se prvním; nepíšeme traktát.

Ale každý jev a každý názor chce býti pojímán v souvislosti s předchozími. O postavení křesťana k válce uvažovalo a psalo se už dříve, a myšlenky tyto třeba postaviti vedle oněch, s nimiž setkáme se v husitských traktátech. Srovnáme-li mínění husitská s míněními uznaných Otců, obdržíme jakousi apologii — je-li vůbec třeba psáti apologie toho, co se stalo.

Uznalo-li se, že válka je dle zákona božího, jenž jediný měl býti pravidlem, dovolena, znamenalo to bojovati tak, jak právě tenkrát bylo zvykem. Všecky krutosti husitské vojny lze pak očekávati, a tedy omluviti. Skutečně ani cizí ani český historik nebude v husitství, především v Táborech, hledati mnoho humanity. Ondřej Řezenský a Ondřej z Brodu, Vavřinec z Březové a Příbram, nestranný Petr Chelčický i jejich vlastní synody povědí nám o nich dosti. Potom arci objevují se z jisté strany různé „Gräuel der Hussitenkriege", „ungeheure Frevel u. Verwüstungen", „Verfolgungsfanatismus" atd. Proti tomu se bráníme a smíme brániti jednak poukazem na to, že nepřátelé Husitů byli stejní, ne-li horší, jednak — myslím, že mnohem účinněji — tím, že snažíme se ukázati, jakými duševními pochody a stavy byly vyvolány a provázeny násilnosti, o nichž vypravují polemikové a kronikáři. Nelze odloučiti fakta od názorů, které je připravovaly. Proto bude třeba všimnouti si častěji ostatního myšlenkového obsahu husitství, jmenovitě seznámiti se s reformním programem táborským. Bude snad možno při tom do jisté míry poznati, kdy běží o rozhodnutí věřícího, jenž těžce překonává svoje skrupule, kdy o mínění scholastika, jenž přeje si mít svůj systém úplný, a kdy konečně, jak v úvodě naznačeno, o člověka, který jde za svými touhami a pudy, ale vidí se ve službách nadzemského ideálu.

V posledním vzdělání svých „Knih šesterých", podniknutém r. 1400, pod názvem: „Knihy naučenie křesťanského", mudřec Štítný k devíti kůrům andělským přirovnává devatero rozličných tříd lidských. Vedle kněze a učence, kupce, sedláka i šlechtice setkáme se tu i s vojákem — všichni jen vzájemnou čistou láskou Evangelia stvoří dílo své životní.[10]) Štítný nepomyslil tedy, že o běžných důvodech, které evangelium a válku smiřovaly, bylo by možno pochybovati; otázka ta pro něho neexistovala vůbec a dotkl se jí teprve Hus.

Ačkoliv nejsme docela spokojeni s tím, co o jeho poměru

[10]) Vlček, Dějiny české literatury, I. 61.

k Wiclifovi praví Harnack[11]) — „Hus hat Wiclif's Theorie einfach abgeschrieben" —, přece nutno přiznati, že každé nově podniknuté srovnání spisů dokazuje vždy větší závislost. Z přiznání Husových, jako: „pokládám za velmi možné, že všichni křesťané dospělí a učení budou studovati během času ustavičně v knihách Wiclifových," [12]) vyplývá zajisté povinnost ohlédnouti se vždy především po názorech, jež vyslovil český mistr, u jeho anglického učitele. Výsledkem zkoumání ve věci naší bude jednak to, že vše, co Hus o válce napsal, je buď doslova nebo myšlenkově čerpáno z Wiclifa, jednak i ta věc, že pro ethické a politické zásady Husovy vůbec je nutno vždy předem hledati pramen v Anglii. Wiclif měl dvakrát příležitost soustavně uvažovati a psáti o válce: nejprve ve velikém díle De civili dominio [13]) (ne před rokem 1377), potom v traktátu Cruciata [14]) z r. 1383. Oba spisy, jak později se dovíme, byly v Čechách známy.

Chopiv se bible, tenkráte málo užívané, ba opovrhované, prohlásil zákon boží, v ní obsažený, za jediné platný. Zákony lidské nejsou proto již o sobě zavržitelné, ba pro hříšnost lidí jsou potřebné (leges occasione peccati humanitus institutae), ale je nutno, aby se zakládaly v zákoně božím, v ničem mu neodporujíce.

Jak dnes Evangelium pojímáme, bude obecné mínění asi vyjádřeno takto: Důvody pro válku si opatřiti je velmi snadno, ale nenajdeme jich v nauce křesťanské. [15])

Theologové arci poučí laika o jiném. V katolické encyklopedii (Wetzer-Welze Kirchenlexikon 2. vyd. VII. 1180) dočteme se s poukázáním na Tomáše Aquinského, že námitky proti oprávněnosti války jsou sice theologicky možny, ale nemají vědecké ceny, a protestantská Realencyklopädie (Herzog-Hauck Realencyklopaedie 3. vyd. XI. 107.) nám odpoví, že výklad známého textu (Mat. 5. 39.) proti válce je nesprávný, a jiné námitky jsou utilitaristické nebo sentimentální (!).

Zdá se zprvu, že Wiclif kloní se k tomuto mínění. Kapitola XVII. II. knihy De c. d., počínající otázkou: smí křesťan s křesťanem válčiti za světské statky? obsahuje celou řadu důvodů pro

[11]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. 413.

[12]) Replica J. Hus contra Anglicum J. Stokes 1141, — Opera Husis 1715, str. 137.

[13]) Wykclif's Latin Works, De civili dominio, 1. sv. ed. Reginald Lane Poole, 2. sv. ed. J. Loserth.

[14]) Tamtéž, Polemical Works in latin, ed. Buddensieg, vol. II. 588—632.

[15]) Kehrbach v úv. ku spisu Kantovu. Zum ewigen Frieden.

odpověď zápornou. Je sotva dovoleno souditi se o světské statky, tím méně bojovati o ně; obě strany mají si zvoliti soudce a podrobiti se mu. Ostatně vše má býti společno (názor, zakládající se na místě ze skutků ap. [2. 44], o němž ještě šířeji se zmíníme) stačí tedy, drží-li všechen majetek církev, o jejíž blaho všichni údové mají usilovati (u Wiclifa, jako často i v Čechách, zaměňována je církev a křesťanstvo — corpus Christi mysticum). V Novém zákoně není takový boj dovolen, nýbrž spíše (potius, tedy ne naprosto) zavrhován. Lépe jest přece pro křesťana vzdáti se věcí světských než upadnouti v nebezpečenství duše. Toho však nelze se uvarovati ve válce, neboť nemožno je pak zachovati lásku bratrskou a nedávati pohoršení. Pouze pro statky světské není tedy dovoleno bojovati. Válka je však dovolena, je-li spravedlivá, jsou-li totiž splněny tři podmínky, které W. přejímá od Tomáše Aquinského,[16]) jde-li totiž o věc spravedlivou, je-li tu náležitá moc (licita auctoritas) a dobrý úmysl. Na počátku I. knihy Wiclif rozvádí velmi široce názor Augustinův, že člověk ve hříchu smrtelném jako nevěrný vasal dopustil se zpronevěry vůči Bohu a ztrácí všecky dary a statky (dominia) od něho propůjčené, po ztrátě milosti boží pak nemůže vůbec konati dobrých skutkův (leda de genere). Kdo bojuje, musí tedy býti v milosti boží, aby měl před Bohem nárok na předmět sporu. W. opakuje znova, že je dovoleno válčiti jenom za spravedlnost boží — ale bojujeme-li za statky, na něž máme před Bohem právo, bojujeme vlastně za věc milou Bohu, tedy za onu spravedlnost. Zadní dvířka, o nichž mluvili jsme v úvodě, jsou tedy otevřena.

Druhou podmínku W. rozvádí ve shodě s Tomášem Aquinským. Auctoritas principis znamená, že válku nesmí zdvihnouti kdokoli, ba nikdo, kdo může dojíti práva jinde. Nelze-li to, pak z moci knížete je dovoleno počíti válku. Přísluší to předákům obce po úradě s kněžími a Písmem, vůbec jenom vrchnosti. Tato podmínka, jak dále uvidíme, byla žáky Wiclifovými podstatně změněna.

Podmínku třetí, intentio recta, Tomáš vykládá jako úmysl buď podporovati dobré nebo odvrátiti zlé, při čemž jest se varovati krutosti a pomstychtivosti. Wiclif jako cíl uvádí slávu boží, ctnost,

[16]) Summa theologiae, 2, 2, q XL. — causa iusta, auctoritas principis, intentio recta. Námitku která praví, že není dovoleno odpírati zlu (Mat. 5. 39., Řím 12. 19.) překonává slovy Augustinovými: „Takové příkazy jest zachovávati v připravené mysli, aby totiž člověk byl vždy hotov neodpírati zlu nebo nebrániti se, bude-li třeba".

pomstu za urážku boží a dobro vlasti. Vycházeje ze základního zákona přirozeného, povinnosti lásky k bližnímu — jeho víra celá je fides caritate formata —, praví, že jest ho dovoleno napadnouti jen z lásky k němu a pro jeho prospěch. Jelikož je tu však nebezpečí, že napadený zemře tak ve hříchu a bude zatracen, sluší vždy vyčkati zvláštního zjevení božího a hledati souhlas se zákonem Kristovým. Poněvadž pak pravá láska začíná od sebe, sluší se, aby ten, kdo útočí, nejprve potřel nepřítele vnitřního, totiž hříšnost v sobě i ve svých poddaných, jmenovitě v kleru.

Jestliže podmínky se zachovají, není pochyby, že válka je pak věcí chvályhodnou, arci jen pro laiky. Knězi je zakázáno bezpodmínečně jí se súčastniti, on smí brániti se leda útěkem, on nemá právo dovolávati se moci světské, aby za něho bojovala. Ba pro něho zdá se Wiclifovi bezpečnější cestou při nepřátelském vpádu trpěti pokorně mučennictví. Meč nepřísluší mu, ani na soudě, ani ve válce, i když má statky světské a tedy iurisdikci, nebo lenní povinnost.[17])

Je patrno, že celá kapitola směřuje především ne proti válkám nekřesťansky podnikaným, nýbrž proti kněžstvu. Toliko pro ně platí bezpodmínečně příklad Kristův, jenž nebránil se sám, nežádal za pomoc rameno světské a vůbec zapověděl chopiti se meče.

Podobné myšlenky vyslovuje a rozvádí Wiclif v traktátu Cruciata, jenž vznikl roku 1383 za podobných okolností, jaké vyvolaly i Husovo vystoupení — Urban VI. dal hlásati křížovou výpravu proti Klimentu VII. — Skutky ony nejsou hříšné, ale jsou knězi zakázány pro jeho stav. Vojín však nehřeší, bojuje-li ve spravedlivé válce, kde má trojí povinnost: pečovati o to, aby statky byly v rukou těch, kterým patří, je-li tedy třeba, konfiskovati je kleru, potom chrániti nevinně utlačené a hájiti zákon boží proti těm, kdo nechtějí uposlechnouti církve. „Cruciata“ končí slovy: „Je tedy meč tělesný, kterého se chápe rameno světské, a meč duchovní, náležející kněžím.“

Wiclif souhlasí tedy na konci života se starou scholastickou formulí, nevida mezi Evangeliem a válkou rozporu nepřekonatelného. Nejinak smýšlel i Hus. Roku 1411 zdvihl papež Jan XXIII. křížovou výpravu proti Ladislavu Neapolskému, proklínaje v bul-

[17]) Wiclif rozchází se tu s Decretem Gratianovým, jenž sice kněžím též zapovídá bojovati, ale jako vasalům dovoluje jim táhnouti do boje s lennimi pány, ovšem jen se svolením papeže (A VIII., C XXIII). Za to však oba dovolují kněžím rozumně raditi k boji a duchem býti nápomocnu.

lách svého odpůrce, vyzývaje všecky věřící i kněze, aby ozbrojili se k potrestání a vyhlazení nepřátel, a slibuje nejen účastníkům, nýbrž i těm, kdo jiné za sebe vypraví nebo táhnou na cizí náklad, konečně vůbec dle možnosti přispějí, odpustky, kterých dostávalo se těm, kdo táhli do Svaté země. Na disputaci promluvil Hus proti bulle řeč známou j. Quaestio de indulgentiis sive de cruciata papae Johannis XXIII. fulminata contra Ladislaum Apuliae regem.[18]) Lechler cení tento traktát velmi vysoko pro jeho ráznost a bystrou formu. Zásluhy tyto zredukoval ovšem Loserth,[19]) ukázav, že téměř celý text čerpán je z Wiclifa. K pramenům, u něho uvedeným, můžeme dodati, že i pro část, jednající o válce, našla by se asi u Wiclifa předloha, neboť jsou tu vesměs jeho myšlenky. Poněvadž se s textem ještě setkáme, dotkneme se ho jen stručně. Jednalo se hlavně o bludnost hlásaných odpustků. Moci světské válčiti za jistých podmínek je dovoleno, zachová-li totiž spravedlivý úmysl a lásku k bližnímu.

Bezpečnější byla by arci cesta modlitby a utrpení. Knězi bojovati je naprosto zakázáno, rovněž žádati jiné, aby bojovali za jeho věc. Smí sice vyzvati krále do boje proti kacířům, ale Ladislav nebyl z herese usvědčen, a jeho poddaní jsou nevinní, proto válka proti nim je nekřesťanská.

Fakulta theologická vydala proti Husovi spis, na který odpověděl traktátem „Refutatio scripti octo doctorum".[20]) Pronáší zde o válce tytéž myšlenky jako v „Quaestio", slovy z velké části Wiclifovými.[21]) Také s tímto textem ještě se setkáme.

Stanovisko obou reformatorů k válce bylo tedy určeno jediné jejich oposicí proti hierarchii. Jinak sdíleli se současnou scholastikou běžné názory, ospravedlňující prolévání krve.[22]) Přesvědčíme se o tom, položíme-li si otázku dosti málo osvětlenou: jak se oba stavěli k pronásledování kacířů?

Důvody, jimiž církev ospravedlňovala toto svoje chování, vycházejí od Augustina: „Moje původní mínění, píše Vincentiovi, bylo, že nikdo nemá býti nucen k jednotě s Kristem, nýbrž že třeba při-

[18]) Opera Hussi, 1715, str. 215.

[19]) Loserth, Hus und Wiclif, 130. Udává Wiclifovy spisy De ecclesia, De absolutione a culpa et a pena a j. menší. Cruciaty je užito nepatrně.

[20]) Opera 1715, str. 393.

[21]) De civili dominio, II., str. 261—2, 240—242 a j.

[22]) Podmínka, aby nebojovalo se o statky světské, dala se u Husa různě vykládati. Tak v tr. De ablatione bonorum temporalium clericis (Opera, str. 149.): „Quia iuste bellando contra exteriores hostes licet eorum bona, dum perseverant in malitia, tolere . . ."

váděti slovem, bojovati rozmluvou, přemáhati důvodem, abych neměl domnělé katolíky z těch, jež jsem znal jako zřejmé kacíře. Ale toto mínění ustoupilo ne tak před slovy odpůrců, jako před zjevnými příklady. Napadala mi moje obec, která opustila donatism z bázně před zákony císařskými a jeví teď horlivost u víře pravé, a s ní i mnohé jiné. Proto věří Augustin, že církev má pomoci státu zlé nutiti k dobrému, neboť i Kristus mocí přivedl Pavla k víře. Víru nelze sice vnějšími prostředky do duše vlíti, ale snad může člověk těmito prostředky pro víru a obrácení býti připraven. Platí tedy: Dej moudrému příležitost, a jistě zmoudří! Schismatikové tážou se: vůči komu užil Kristus násilí, koho přinutil? A přece nejprve ranil a přinutil Pavla a pak ho potěšil a poučil, a ten, jenž tělesným trestem byl přiveden k evangeliu, pracoval pak více než ostatní, kteří byli povoláni jen slovem. Proč by tedy církev nedonucovala ztracené syny, aby se navrátili? Stejné názory objevují se pak v Decretu Gratianově. Heretiky jest přivésti ke spáse i proti jejich vůli, neboť chceme vlastně jejich dobro; také Kristus pravil „přinuť vejíti na hostinu . . .“ Trpí tedy s užitkem to, co katolíci užitečně jim způsobují. Ostatně církev dovolává se světské moci proti nim jako svým nepřátelům a má také právo zlé trestati, užívajíc proti nim i válek. Je tedy zřejmo, shrnuje Gratian, že dobří chvályhodně pronásledují zlé, ale jest zavržitelno, jestliže zlí pronásledují dobré. Že sluší pro víru trestati, dokazuje se slovy Augustinovými. Kdo tak nečiní, vyzývá hněv boží. Co odporuje pravdě. křesťan má pronásledovati. Jestliže tedy nehřeší vojín, který poslouchaje vrchnosti zabije člověka, tím méně jsou vrahy, kdo ozbrojí se proti vyobcovaným z horlivosti pro matku církev, ba kdo padne v boji proti nevěřícím, zaslouží si království nebeské. Je však dovoleno, aby zlé trestali ti, kdo nemají zákonité moci, či dopouštějí se krveprolití? Gratian odpovídá nerozhodně: někdy tresty za hříchy provádějí národové, povolaní rozkazem božím, jako se stávalo Židům.

Otázka, zda zlí mají býti donucováni k dobru, není nesnadná. Kristus pravil: Nebojte se těch, — ale spíše se bojte — to jest v bázni služte tomu —, jenž může tělo i duši zatratiti. Všecky tyto důvody snesl již Augustin, a Gratian je opakuje po něm.

Budeme nuceni poněkud odchýliti se od běžných názorů, přesvědčíme-li se, že Wiclif i Hus shodují se s tímto myšlenkovým postupem.

Wiclif činí tak na několika místech. Známé místo Písma (Luk. 14. 23,) — „přinuť vejíti na hostinu“ i jemu bylo důkazem,

že dobro sluší člověku působiti i proti vůli jeho.[23]) Oposice proti hierarchii nepřestává sice jeho myšlenkám dodávati jistého zabarvení, často dovíme se, že kacířstvím míní především simonistický klerus, ale je jisto, že uznává nátlak i ve věcech víry. Prováděti tento nátlak je ovšem úkolem moci světské; moc duchovní pouze radí k tomu. Povinností křesťanského vojína jest bojovati za zákon Kristův, přiváděti tedy k němu zatvrzelé odpůrce násilím. Má se tak ale díti ne dle zákonů lidských, nýbrž toliko tehdy, když neposlušní nedají se pohnouti trojím bratrským napomenutím a kněžím jest zjeveno, že sluší užíti meče tělesného.[24])

Kristus arci nesvolil, aby se užilo násilí, šlo-li o vlastní jeho život, ale trestal smrtí, šlo-li o věc boží (zatvrzelé, Anania a Saphiru), a tak mohou vynášeti rozsudek též inquisitores haereticae pravitatis.[25]) (Pokračování.)

[23]) De civili dominio, I. 186-7.
[24]) T. II. 254-5.
[25]) T. II. 270-1.

Dr. M. JAŠEK.

FRANTIŠEK ČUPR.

Nástin života a činnosti.

3. *Filosofie Čuprova.**) Čupr pokládá se tu za stoupence nauky Herbartovy, určitěji: za prvního herbartovce u nás. „. . první, kdo pro filosofii Herbartovu na základě širokého rozhledu a vzdělání mluvil", — míní na př. spisovatel nástinu dějin filosofie české v Památníku Akademie [1]) — „byl dr. Fr. Čupr v uvedeném již spise („Sein oder Nichtsein") a zůstal celkem směru tomu i později věren."

Podobně i prof. Čáda, mluvě o psychologii a letech padesátých [2]) prohlašuje Čupra za herbartovce, to svědectví mu vydávaje, že „Herbartovská psychologická učení osvojil si a pochopil, jak z jeho současníků u nás snad žádný, jediného Exnera, učitele Čuprova, vyjímajíc". A tak i jinde zařazuji Čupra mezi herbartovce.[3]) —

Pokud se především psychologie týká, nemůže býti pochybnosti. Již ve vzdálenější předmluvě k učebnici psychologie [4]) — jediné samostatné práci, kterou Čupr vydal o tomto předmětu — obráží se zřetelně příslušnost spisovatelova k této škole a v úvodě vlastním připomíná výslovně, že kniha tvoří vlastně jen vydání „výtečných" přednášek Exnerových, které jsou tu k účelům školským vhodně upraveny.[5]) Leč i jinde, dříve a později, kdykoli se mu udává mluviti o psychologii,[6]) buduje na Herbartovi, od něhož vy-

*) Viz Č. Mysl VII., str. 433 nn.

[1]) Filosofie (III. Herbartismus) str. 7. (dr. G. Zába).

[2]) Hynovo Dušeslovi str. 29.

[3]) Už v současných kritikách (viz dole).

[4]) Über die Propädeutik, Zeitschr. f. öster. Gymnasien l. c.

[5]) Mohu zde poznamenati, že expliky Exnerovy (aspoň větší část jich) jsou zachovány v rukop. poz. Čuprově — pro poznání učení Exnerova dokument výborný: jak poučuje běžný pohled, starobylých instrukcí o tom, jak přednášeti se má na universitě (tractim et distincte, assignando paragraphos, capitales litteras, virgulas et puncta") dosti bylo šetřeno; jsou tudíž authentické. — Nalezli jsme: „Exner's Vorträge über die Psychologie" 1842 (6 sešitů) „Exner's Vorträge über die Logik und Metafysik 1842" (8 seš.), Exner's Vorträge über die Moral." 1843 (1 seš. a listy).

[6]) Nejposléze v kapitole „Říše pocitů temných" Uč. stind. díl III. str. 168 n.n. Srov. tamtéž str. 288. „Jestiť to původní zvláštnost tohoto spisu, na které si spisovatel nejvíce zakládá, že říši pocitů temných vyhledal a vyhradil, čím i budoucnosť legendě křesťanské pojištěna jest."

šel, a parolí „podle Herbarta“, „jak učí Herbart“ atd. ohlašuje z pravidla již předem korouhev, na niž přísahá. Jako logika — tak soudí Čupr ve shodě s dobou v letech padesátých [7]) — jest čímsi hotovým od Aristotela, tak i psychologie objevy Herbartovými postavena byla na pevné základy. „Názor, že představy duše naší síly jsou, a že jako síly vzájemně v sebe působí, jest vymoženost novější psychologie“, opakuje po třiceti letech (na počátku studie psychologické) skoro těmitéž slovy a s touže přesvědčeností, co pověděl v roce 1851.[8]) A tak můžeme spojiti posudky z knih citovaných: Čupr, hlásiv se v letech padesátých k učení Herbartovu, zůstává v psychologii skutečně i na dále věren tomuto směru.

Poněkud jinak má se věc s filosofií. Sice i tu nikoli bez příčiny bylo vytýkáno Čuprovi při prvních pracích, že vše jen na kopyto svého Herbarta narážeti se snaží (Havlíček), a Čupr sám nejen že nepopíral styků s učením pravice školy Kantovy, nýbrž prohlásil výslovně, že „volil stanovisko Herbartovo“.[9]) V „Myšlénkách Tómy ze Štítného“ i v „Počátcích filosofování řeckého“ pátrá oko herbartovce a výtěžky vyšetřování vedou se před tribunál tohoto učení. A tak i jinde. Není-li patrno z knihy „Sein oder Nichtsein“, že by v ní Čupr zvlášť „určitě mluvil“ pro filosofii Herbartovu, lze tvrditi na druhé straně (o těchto letech a dvaceti dalších) zajisté daleko více nežli snad jen, že nebyl nepřítelem této nauky. Čteme-li na př. v roce 1858 — abychom zabloudili, kam nám zatím uniká — v pojednání „Ueber das Prinzip der Sicherung der Arbeit bei Gewerken,“[10]) „že život národa (das Ineinandergreifen eines Volkes), zvláště ve státě, pokud se tento pojímá jako soustava správní, praesentuje se hrou sil, kde každý jednotlivec, činný respective činným býti mající, jest silou a všimneme li si dále všeobec-

[7]) Srv. „Rechtfertigung der in meiner „Philos. Propäd.“ enthaltenen Mängel“ — ozvěna toho, co napsal na př. Exner v „Poznámkách o vyučování filosofické propaedeutiky“ („Organisations-Entwurf“ str. 176).

[8]) Věta celá zní (Uč. stind. III. str. 168): „Názor, že představy duše naší síly jsou, a jako síly vzájemně v sebe působí, jest vymoženost novější psychogie na základech od Herbarta razených vůbec osnované“, a praví tedy ještě více než úryvek citovaný (t. j. že novější psychologie založena jest vůbec na Herbartovi. — Jest trochu nešťastně stylisována, jasnější smysl by poskytovala, kdyby byl dlouhý přívlastek rozveden ve větu vedlejší: „která jest vůbec = obecně) osnována“ atd. Nahraditi slovo „vůbec“ slovem „ovšem“ a tím dáti větě jiný smysl, bylo by tuším nesprávno.)

[9]) Č. Č. M. 1847. str. 36.

[10]) Blätter für Land- und Volkswirtschaft 1. čís str. 30.

ných úvodních poznámek o „vzájemném působení těchto sil“ (jsou v napjetí, ruší se, modifikují nebo sesilují, tvoří skupiny atd.), jest patrno, že i tu — jak se vyjadřuje kdesi[11]) — buduje „na gruntu od Herbarta vymezeném“. Dokonce ještě v „Učení staroindickém“ nazýván jest Herbart „nejbystřejším mezi filosofy“,[12]) a když uvažuje tu spisovatel o rozmanitých soustavách filosofických, má za to, že soustavy „federalistické“ („atomistické čili monadistické“ — „v nejnovější době Leibnitz a Herbart“) „přijímajíce mnohosť pravých bytostí, jejich vzájemnosť a rozmanitou jakosť, podávají tím velmi vděčnou látku ke konstrukcím myšlenkovým a blížíce se takto zároveň k methodě věd přírodních mají budoucnosť mnohoslibnou“.[13])

Leč tu jest již patrná změna: Čupr, otevřev tuto perspektivu filosofii Herbartově (vlastně filosofiím „federalistickým“ vůbec), účtuje s ní hned pro sebe, dodávaje takořka jediným dechem: „avšak v logickém směru, jak už svrchu podotčeno, pokulhávají“.[14]) Uvedeme-li, co pověděl tehdy o soustavách centralistických“,[15]) že totiž v nich nejpatrnější důslednost logická se nalézá“ a že tedy („může se říci, pokud logicky důsledně mysliti, jest vůbec filosofovati“) „soustavy ty jsou vrchem filosofie“[16]) a dále, k čemu dochází v „metafysické studii“ na str. 145.—152.[17]) (když již napřed ukázal ke třem „odlikám“ ve filosofování tohoto směru, jež se rozeznávají „podle toho, zdali se pravá bytost ve své pouhosti považuje buď za mysl, buď za vůli, buď za cit“,[18]) že totiž síla, která „tvoří jednotu všech věcí a drží ji,“ „největší na světě“ jest vůle,[19])

[11]) V rukopise Encyklopaedie.

[12]) III., str. 284.

[13]) I. str. 39.

[14]) „Federalistické“ soustavy totiž (str. 38.) doznávajíce více, ano nesčíslné množství pravých bytostí . . . zvláštní jakosti . . (jsou vlastně pouhé jakosti) . . . neupírají též možnosti jedné bytosti arcicentrální . ., ano systém ten dotvrzuje, že jakost této arcicentrální bytosti může ovšem býti nejdokonalejší . . .; témito koncesemi však svou zvláštní slabost na jevo dává, navracujíc se zadními jaksi dvířkami k centralismu absolutnímu, k substanci Spinozově.“

[15]) t. j. takových — podle výkladu spisovatelova — které „předpokládají jednu jedinou pravou bytosť, kladouce vše, co smysly chápeme, za pouhý relativní zjev její, který ovšem není bytostí pravou, nýbrž pouhým zdáním naším“: v novější době zvlášť Spinoza a soustavy, ježto z něho vyrostly, totiž Kant, Fichte, Schelling, Hegel.“ Uč. stind. I. str. 37.

[16]) Str. 38.

[17]) I. dílu.

[18]) Uč. stind. I. str. 42.

[19]) V knize tučným písmem.

„ona že jest — ač motivů svých vždy poslušná — svět, člověk sám,“ [20]) a dodáme-li, co v poznámce na konci prvé knihy jakoby k vysvětlení těchto a podobných míst připomíná („budiž mi na konci díla dovoleno, abych podal tu anebo onu sourodou myšlenku z Arthura Schopenhauera už z té příčiny, že myslitel tento vědecký podnět dal k tomuto z části ukončenému dílu mému. Jeho filosofie přijměla mne k prozkoumání staroindických spisův náboženských a podala mi míru i stanovisko k jejich ocenění“),[21]) jsme zdánlivě u cíle. A skutečně: soud, který se nám z toho udává (a zvláště v mírnější formulaci: „kloní se“ a t. d.), zdá se mi, jest zcela oprávněn.

Než o tom později. Oč nám prozatím jde (a co vysvítá z podaného), jest, že herbartismus Čuprův nelze nechati bez poznámky, jako ovšem tvrzení, že Čupr — první herbartovec u nás — první zrazuje učení mistrovo a ještě více: v literatuře (domácí) první nastupuje nový směr, nabádá k opatrnosti i při posuzování prvního období jeho činnosti filosofické. V tom byl právě popud k pečlivějšímu prohlédnutí tehdejších jeho prací a k úvahám, ke kterým se nyní obrátíme: mám za to, že vytčením vlivů herbartovských přispěje se velmi málo k charakteristice Čuprově; základ, vůdčí myšlenka úsilí jeho v tomto oboru a cíl zůstává nepostižen.

* * *

Slyšeli jsme o knize „Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen“, že v ní Čupr „mluví určitě pro filosofii Herbartovu“. Podle líčení spisovatele, z něhož vyňali jsme tento výrok, měl vskutku dosti příčin, aby se tu určitě vyslovil. Když totiž i Aug. Smetana a žák téhož J. Votka, ač nebyli Herbartovci, přece jen (podle slov spisovatelových)[22]) pomíjejíce rozdílů v systémech vystoupili na obranu Herbarta, bylo tím více na Čuprovi, „prvním herbartovci u nás,“ aby se ujal kaceřovaného učení. I není bez zajímavosti, jakým způsobem to učinil.

Padlo slovo na straně protivné (Gábler), že „dle mínění mnohých“ — s hlediska mluvícího „pošetilých filosofů“ — učení Herbartovo „jest nejvyšší až potud dosažený vrchol moudrosti“. Slova chopil se Smetana, který uvažuje o otázce, kdo jsou probůh tito „mnozí“, a dokázav, že ani stoupenec Herbartův nemohl by vysloviti čehosi podobného, prohodil s úsměškem: „Možná, že někdo z Čechů, do nichž si p. G(ábler) stěžuje, . . . poškádlil jej někdy

[20]) Uč. st. I. str. 148.
[21]) Tamtéž str. 334.
[22]) Památník Akademie, Filosofie str. 4.

nesmyslem, že Herbartova filosofie jest nejvyšší dotud dosažený stupeň moudrosti.“[23]) — Po Smetanovi odpovídal Čupr.[24]) Povšimnuv si rovněž onoho výroku a souhlase ovšem s předešlým, pokračuje, kde se týž přerušil, aby ukázal, že ani v českých pokusech filosofických není oné „banausické fráze“. Počíná si takto. Za základ svého „vyšetřování“ předesílá přehled filosofické literatury české do roku 1847; ta obsahovala: *a*) dva svazky samostatné (Marek a Hyna), *b*) asi 10 článků v Časopise Musejním, mezi nimi i dva z péra jeho vlastního. Uvádí jen jména (zvláště při druhém bodu), a teprve když přešel k příspěvkům svým vlastním, stává se obšírnějším. První z nich — vykládá dosti široce nad čarou i v poznámce — jest kritika „kompilace Hynovy“,[25]) ve druhém článku (do slova, str. 234)[26]) „snažím se kriticky osvětliti počátky řecké filosofie, pokud to bylo lze na jednom tiskovém archu, a to se stanoviska herbartovského.“ . . . „Doch warum so viel Gerede von dem lieben Ich?“ Čtenář již uhodl a spisovatel sám dříve aspoň napověděl, kam směřuje: „(Články) souvisejí s pojednáním Gáblerovým.“ V literatuře české (čteme mezi řádky a dovídáme se z dalšího) není herbartovců, neboť: „Marek a Hyna dali se na mechanické překládání . . ., kdežto z ostatních výše jmenovaných spisovatelů každý svým způsobem napsal něco o filosofii nebo z filosofie, leč bez principielního směru[27])“ — jediný, koho by jakž takž právem bylo možno nazvati herbartovcem (a komu jest tudíž onen výrok nejvíce podoben), jest spisovatel. Avšak — (a nyní následuje něco dosti neočekávaného po úvodě, který jsme předeslali): „Ich verwahre mich entschieden dagegen, als wäre ich gesonnen das Herbartsche System der čechischen Literatur einzuimpfen, und bemerke, dass ich den Herbartschen Standpunkt, da mir natürlich kein čechischer zu Gebote stand, nur deswegen gewählt hätte, um den Inkonsequenzen des Eklekticismus und Synkretismus zu entgehen.“[28])

Slova zajisté pozoruhodná — tím pozoruhodnější za okolností dříve naznačených. V okamžiku, kdy jedná se o filosofii Herbartovu, prohlašuje Čupr („první herbartovec u nás“), že zvolil toto

[23]) Wie einige čechische Literaten die deutsche Philosophie nehmen — Ost und West 1847 str. 194.

[24]) Schreiben an Herrn Dr. A. Smetana etc. — O. u. W. str. 233 nn.

[25]) t. j. „Dušesloví“ Hynova.

[26]) V Ost und West. (Sein oder Nichtsein str. 78.)

[27]) Sein oder Nichtsein str. 79. (Ost und West jako předešle).

[28]) O. u. W. str. 234., Sein oder Nichtsein str. 78.)

stanovisko „jedině", aby unikl zlu většímu — nedůslednostem synkretismu a eklekticismu. Poznamenal ovšem ihned,[29]) že opakuje pouze, co pověděl již dříve ve článku „Počátkové filosofování řeckého", ale tato okolnost neubírá slovům významu, naopak zostřuje tento.[30]) — Než co plyne z nich pro charakteristiku Čuprovu, resp. co nového přičiňují k charakteristice dříve uvedené?

Jedno zajisté. Chtěl býti Č. apoštolem herbartismu v Čechách, „mluví (v tomto smyslu) určitě pro filosofii Herbartovu . . .?" „Ich verwahre mich entschieden dagegen," odpovídá sám na jediném místě v knize, kde snaží se zaujmouti objektivní stanovisko k dosavadní své činnosti. A tak, i když nehledíme ke způsobu, jakým ve slovech posléze uvedených označil povahu herbartismu, z něhož se vyznal, můžeme konstatovati jako zajímavý dodatek k témuž, že Čupr sám brání se a nechce, aby činnost jeho s tohoto hlediska se posuzovala, jsa přesvědčen, že dotčenou poznámkou k první své práci „herbartovské" již předem vyloučil toto nedorozumění. —

A nyní přihlédněme blíže ke sporu, z něhož jednu episodu tímto jsme vyňali. Nešlo tu — třeba dodati — výlučně o Herbarta; ten naopak dostal se do sporu dosti nevinně. „Pan Gábler hledal jen záminku, aby o Herbartovi mohl mluviti, ba označil z vlastního popudu filosofickou soustavu jeho za nejvyšší stupeň moudrosti jen proto, aby zásluha jeho u nezasvěcených tím nápadněji vynikla, když potom tento nejvyšší stupeň filosofie, tudíž výsledky tisíciletého namáhání tolika nadaných duchů, jedním rázem a tak zkrátka (dle svého domnění) poráží."[31]) Ve skutečnosti šlo o něco více. „. . . U nás w Čechách umístilo (se) jisté poněmčilé smýšlení o (tak) řečené wědě wěd, tak že se upřímný wlastenec s pohoršením díwati musí na jistý druh učedlníků rozličných německých filosofických škol, kteří by mermomocí naší, dosawad ještě rozumné, literatuře wštípiti chtěli nějakau filosofickau saustawu, jsauce toho mínění, že bez takowéto filosofie není žádného blaha."[32]) Šlo o filosofii německou, a pěstování téže v české literatuře a ještě více (tak

[29]) Ve výroku samém, který zní: „Ich verwahre mich jedoch p. 36" („in meinem zweiten Aufsatze").

[30]) Ve skutečnosti ovšem není vyloučena možnost, že Čupr četl článek Gáblerův, než jeho byl vytištěn; nasvědčuje tomu okolnost, že oba články vyšly záhy po sobě v Č. Č. M 1847. a zvláště shoda slov v poznámce Čuprově na str. 36. a ve čl. Gáblerově str. 273. Naproti tomu ovšem článek sám byl hotov dříve.

[31]) Čupr, Ost und West 1847 str. 234.

[32]) Gábler, Něco o filosofii Č. Č. M. 1847 273.

zněla aspoň slova) — šlo o „filosofii co wědu“ wůbec: „a kdybychom filosofie co wědy i také docela neměli, snad přece ještě dojdeme tam, kde stojí Němci.“[33])

Takové nazírání na filosofii a nesprávné úsudky o filosofii německé (speciálně herbartovské, která pojímala se tam jako representant prvnější,)[34]) byly znamením k boji, v němž vystupuje „falanga filosofů“ proti Gáblerovi a jeho spojenci. Nikoli zcela jednotně. Kdežto totiž Smetana obmezil se pouze na odražení útoku proti filosofii německé,[35]) Čupr má za to, že jest tu třeba promluviti ještě o slovo více. Pohlíží na věc (jak již bylo naznačeno) ještě s jiného hlediska. Jest mu úkazem následným, symptomem doby a ve spojení s tendencemi této širšího dosahu, než jak ukazuje, jsouc pozorována sama o sobě. Jako totiž probuzení a vývoj vědomí národního souvisí s propuknutím utilismu nové doby, tak i tento odpor proti filosofii (neboť co jiného tkví u základů věci?) jest výrazem týchž tendencí, které jsou nervem doby, tendencí utilistických a jich boje proti historickým formám idealismu. Z toho pak získává pravé hledisko na spor právě vedený a v tom duchu píše i knihu, o níž mluvíme. Slova jeho vyznívají varovně. Jako totiž tato fase utilismu jest jen přechodní — vlna dostoupí jistého vrcholu a další vývoj bude znamenati smír obou momentů sporných: utilismu a idealismu — tak i „specialní forma téhož“, nynější směr vyvinování národního, vedený hesly „jazyk a vlast“, má oprávnění jen dočasné; vypěstění a rozšíření jazyka nemůže pokládati spisovatel za konečný cíl u vývoji národním. To jest třeba si uvědomiti, důsledky vyplývají samy sebou: národ, který utkvívá na těchto fasích přechodních, ocitá se na zcestí a jest ztracen ve vývoji dalším — literatura jeho, vůdce a vychovatel národa, koná tu úlohu smutnou: podávajíc se tendencím dne a jsouc jim na podporu, jest gouvernantkou, která v nezřízených žádostech sama dusí chovance. —

Než vraťme se opět k tomu, kde jsme se přerušili. Bylo řečeno, že Čupr nemluví pro filosofii Herbartovu[36]), tím více však, jak se nyní ukázalo, pro filosofii vůbec: „Při nynějších tendencích utilistických“ — tak mluví posléze o věci — „náleží literatuře a jest k tomu povolána, aby národu hlásala, že nutno jest přijati filosofii, ostříhati

[33]) Gábler Č. Č. M. str. 291.

[34]) Srv. Zába str. 4.

[35]) t. j. na vyvrácení „kritiky“ Gáblerovy (srv. Zába str. 4: „Článek (Gablerův) jest skutečně ploský, psán bez filosofické opravdivosti . . . zírá z něho naprostá neznalost Herbartova učení“.)

[36]) ve smyslu tam naznačeném.

náboženství a umění zušlechťovati."[37]) A dodejme: nemluví ani pro filosofii německou (vůbec). „Vskutku" — opravuje referát Karla Štorcha o polemice[38]) — „nepsali jsme proti panu Gáblerovi, že psal proti filosofii německé, nýbrž proto, že psal proti ní neprávem t. j. bez důvodů", a dodává výslovně v dalším:[39]) „nepotřebuje každá filosofie právě v takové formě se představovati jako německá". — Otázka: co zamýšlí spisovatel, jakým způsobem hodlá obohatiti literaturu českou v tomto oboru?

Vzpomínáme mimoděk na slova, která pronesl spisovatel uvedeného nástinu dějin filosofie české v druhé polovici XIX. st., když vyličoval náladu pro filosofii v letech čtyřicátých:[40]) „Sem tam činěny recidivní pokusy o jakousi filosofii národní, i Čupr sám nezůstal jmenovitě později myšlenkou tou nedotknut . . . ." Není v těchto slovech (mimochodem pronesených) obsažena odpověď, kterou hledáme?

Čtěme ve článku „Počátkové filosofování řeckého:"[41]) „K posledku jsem si uložil ukázati, kterak by se počátkové tito, u wznikajícího nyní filosofowání českého upotřebiti a w užitek uwésti dali. Předně k tomu mysl obrátiti třeba, že ne jedna, ale wíce a mnoho prawých a dobrých, od sebe se různících filosofií býti může . . . . Prawda není jediná, ale je prawd mnoho, přemnoho. K tomu jest filosofie wěda formalní, wýhody a prawdy její jsou formalní. A jelikož téměř každá prawda u rozličných národů w rozličné formě wzniká, a každý národ po tom neb onom druhu prawd zwláště tíhne: pochopiti snadno, že jako každý národ swau poesii, co odlesk národního cítění, tak i swau filosofii, co odlesk národního myšlení míti má a musí."

Tušim, že již nelze býti v pochybnostech: „Slowa tato nejsau powšedně aneb jen ledabylo pronesena, spoléhají ona na hlubokých psychologických důwodech, které když to potřeba kázati bude, i objasnim . . . . Představy[42]) jsau člowěku jednotliwému domem a rodinau, národu wšak, člowěku to powšechnému, wlastí a pospolitostí kmenowní nutně podány. A jelikož každý národ swau wlast

[37]) V Sein oder Nichts. str. XXXIV. (dle překladu Zábova str. 4).
[38]) Sein oder Nichts. str. 168.
[39]) Str. 169.
[40]) Památník Akad., Fil. str. 3.
[41]) Str. 35 a 36 (Č. Č. M. 1847).
[42]) a každá činnost duševní — rozumí se — z představ vzniká (bylo řečeno před tím).

má a swůj žiwot wywinuje, tak i swůj způsob přemýšlení a když dospěl, co kwět tohoto swau filosofii míti musí.“ [43])

A tím dospíváme konečně k tomu, k čemu jsme chtěli ukázati. Čupr nejen že nezůstal nedotčen myšlenkou „jakési filosofie národní“, myšlenka tato tvoří naopak osu a cíl jeho snah v tomto oboru. Vyskytuje se, tu určitěji, tu méně určitě jsouc formulována a různými fasemi probíhajíc, ve všech téměř pracích sem spadajících, — že ovšem i „později“ a nejpozději, v „Učení staroindickém“, dosvědčuje (mimo jiné) předmluva k I. části díla: „V knize této má se pokud možná odhaliti . . . i nejstarší filosofie pokolení lidského vůbec. Vědy filosofie a s ní poměrně spojeného náboženství potřebuje . . . jedenkaždý, neboť ta jest potřeba jeho nejvniternější, an každý více méně cítí nekonečnou odvislost svou od mocností vyšších mimosmyslných. V této „potřebě metafysické“ spočívá právě význam všelikého spiritualismu, jenžto jest jako korrektura všelikého nemístného hmotného pachtění a bezohledného bažení po statcích světských, jímž, jak historie učí, nejen jednotlivci, leč i celí národové zacházejí. — K pravému filosofickému poznání, ku pravdě vedou však cesty rozličné, jednotlivým kruhům vzdělavacím, kteréž tvoří literatury jednotlivých národů, více aneb méně přiměřené. Proto má také každý národ svou cestu ku pravdě si raziti, svou filosofii pěstovati . . . Staří Hindové měli svou filosofii i své náboženství národní. K tomu pravzoru proto přihlížeti dlužno, má-li se i u nás ujmouti a vyvinouti prozatím jen třeba filosofie národní.[44])

* * *

Mohli bychom skončiti: Vytknuvše „myšlenku jakési filosofie národní“ za cíl úsilí Čuprova v oboru filosofie (zvláště ve starším období, o které šlo), nalezli jsme, co jsme hledali — nezbytný dodatek k jeho herbartismu a klíč k řešení nesrovnalostí toho druhu, jakých příklad poskytoval výrok, od něhož jsme vyšli. Augustin Smetana — tak vyslovuje se o tomto pozorovatel[45]) — ztracen byl v myšlení německém a zejména ve filosofii Hegelově; ale poznává, že myšlení naše bráti se má drahou jinou. Čupr — lze opakovati skoro týž úsudek o žáku prvního[46]) — vzdělal se ve škole herbar-

[43]) Str. 35.

[44]) Uč. stind. str. I.

[45]) Masaryk, Česká otázka str. 145.

[46]) Slova „žák“ užito zde ve smyslu „bývalý žák“ (posluchač); o závislosti na Smetanovi (a o provenienci jednotlivých názorů, pokud nejsou původní

tovské, vědomě a s úmyslem (a snad ovšem ještě více i bezděky) přijímá její stanovisko, ale vlastní cíle vedou ho jinam. Odtud i jeho praxe literární.

Počal kritikami. Nelíbily se a bylo řečeno roku 1846: „A protož ten, kdo cestu našincům ukáže, kterou jíti by bylo nejlépe, wíce nám prospěje, než kdo sebe ostřejší kritiku na díla posawadní hotowí a sám ničeho lepšího nedowede nebo dokonce wšechno na brdo swého Herbarta nebo Hegela tkáti káže.“[47]) Čupr ukazuje tuto cestu: „Má-li u národu českého w nowě wznikající literatuře i filosofie jí patřící místo zaujati: ať původní, ať národní jest,“[48]) a sám hned ruku k dílu přikládá.[49]) Arciť „to daleko od něho jest, aby filosofii českau wynalezti chtěl“. „Připrawuje (jen) cestu“, — „podnět dáti a roznítiti“, „zkaušku takau usnadniti“ jest prý účelem prvního jeho článku. V tom smyslu následují i „Počátky“ druhé — „Tómy ze Štítného význam we filosofii“, a že posléze i „Učení staroindické“ jedním hlediskem sem se přiřazuje, bylo již naznačeno: „Oboje, filosofie i náboženství, nabudou v učení staroindickém hlubokého zřídla k svému osvěžení, a když toho potřeba se pocítí, k onomu národnímu v těch věcech procitnutí. Národ český . . věru dobře učiní, když k tomuto pradědu svému v té příčině především přihlížeti . . . bude. Staří Hindové měli svou filosofii i své náboženství národní.“[50]) —

Zbývají otázky poslední. Spisovatel, o němž jsme dříve mluvili, napsal:[51]) „Jest těžko do filosofie vnášeti národnost. Či bude kdo chtíti mluviti o nějaké národní mathematice, fysice? I filosofie jest vědou, má jen své, ze sebe samé vzaté měřítko a nepřipouští jiného. Blouznění a mysticismus, které filosofii s náboženstvím konfundují, bývají útočiště k lidovým projevům o nadsmyslnu. Historii mohou také prostoduché výrony býti vždy látkou, ale filosof nesmí nikdy odtud bráti své východisko, vždyť předce formy vědeckých principií nespadají v jedno s koncepcí lidovou.“

Bylo již ukázáno (na místech citovaných), oč opírá Čupr tyto své snahy. — Národ jest v člověčenstvu, čím rodina v národě

vůbec) nebude řeči ani v dalším. Co nastiňujeme, má býti, jak zpředu podotčeno, obraz myšlení Čuprova, jak jeví se samo o sobě.

[47]) Srov. Čáda, Hynovo dušesloví, str. 32.

[48]) Počátkové fil řec. str. 36.

[49]) zmíněným právě příspěvkem.

[50]) Uč. stind. l. c.

[51]) Pam. Ak. str. 3. ohlasem toho, co prof. Durdík napsal o téže věci v Č. Č. M. 1876, str. 317.

a čím jest opět jednotlivec v této — národ jest „osoba powšechná“, jest „rodina boží“. A jako jednotlivci liší se navzájem a rodina od rodiny, tak „i národ co člowěk powšechný má své zvláštní uspůsobení duševní a (tato zwláštnost psychická) nejewí se pouze w powaze, která zwlášť w konání záleží, leč i w citu, i w mysli“[52]), a owšem i we wýtworech jejich — w umění a we wědách: „Nemůže býti jeden národ to, co druhý,“ „i pomysly jeho . . . we wědy urownané jakousi zwláštností (budou) wynikati.“ „Že národní formy z wědy[53]) tak zřejmě newyswitají jako z poesie (z toho nelze uzawříti), že jich tam není.“ — V tom smyslu může hájiti pomysl „wědy národní“[54]) a neváhá ani nazvati astronomii národní wědou Chaldejčanů a filosofii národní wědou Němců, pokud ten či onen národ k tomu či onomu druhu pravd zvláště tíhnul, po případě zvláštní způsob myšlení (astrologie chaldejská, filosofie německá „ku konci předešlého století“) v nich projevil. V tom smyslu jest mu vlastně i vývoj wědy wůbec (wědy in abstracto, způsobu wědecké práce — filosofie?)[55]) jen wývojem wěd národních, a v tom smyslu mluví i o budoucí wědě slovanské. — Než jděme dále: k analogii jednotlivce, národa a lidstva: „Je-li nám národ představiti si co osobu powšechnau, můžeme i účel jeho obdobně wytknauti. Jednotliwec má w mrawné blaženosti žíti, a proto wšecky tělesné a duševní síly wšestranně a libosworně wywinauti a zdělati. Aby tehdy i národ k cíli swému, k mrawné totiž blaženosti dospěl, má i on o wšestranné a libosworné zdělání wšech duševních a hmotnau sestupností zniklých sil dbáti. Jednotliwec wšak žije w rodině, obci, národu a státu, a w tom ohledu mu spíše silné jednostrannosti než wšestrannosti w zdělání třeba. Nebo spojené wšestrannosti jen wšední nerázný působí celek, jednotliwé, wšak silné jednostrannosti twoří we spojení silnau mnohostrannost. A tak každý jednotliwec stáwá se wšestranným zdělánim pro sebe člowěkem, pro národ wšak ať jest pekařem, kowářem,

[52]) Č. Č. M. 1850, str. 128. (Úvahy o nynějších poměrech atd.)

[53]) vlastně z filosofie; o té tu mluví speciálně, ač jinde rozšiřuje totéž na wědu wůbec (Č. Č. M. 1848. II. str. 125).

[54]) proti K. Štorchovi, který ve článku „Filosofie a naše literatura“ (Č. Č. M. 1848 I. str. 53.) pomyslům „národní wěda“, „národní filosofie“ v podstatě týmž způsobem, jak spisovatel uvedený) námitky činil (na popud výroku Čuprova: „. . ich habe auf die selbstständige Entwickelung der (künftig möglichen) čechischen Philosophie auf der historischen Basis der bisher stattgehabten philosophischen Versuche, si mögen nun dieser oder jener Nation angehören, angetragen“. Sein o. Nichts. str. 79.)

[55]) „Filosofii třeba wšak původně pokládati za pouhý způsob k pojimán wědoucnosti lidské“ (Rukopis Encykl.)

umělcem, knězem atd. . . . A k tomu, čeho se jednotliwec chopí, nemá býti náhodau, ale wplywem těla a duše weden". — „Co jednotliwec w národu, to je národ w člowěčenstwu. Má-li tehdy člowěčenstwo krásný rázný celek působiti, slušno, aby i wšeliký národ swým od Boha wykázaným směrem wynikl . . .; jedině když jednotliwé národy dle potřeb a powah swých se uspořádají, uspořádá se i člowěčenstwo." [56]) A tak přechází od toho, co pozoroval jako faktum dějinné, k požadavkům, které ukládá národu: „Nemá-li zakrněti anebo zrowna se udáwiti . . . má-li skutečně žíti, musí i wědu dle swých potřeb urownati, musí ji (v naznačeném smyslu) powýšiti, musí organismus její popohnati aspoň o jeden raub." [57]) — To jest dle něho podmínka života, v této jakési jednostrannosti, v tom, že národ („pěstuje wědu dle stanoviště vlastního") „býwá na příčině nových přewratů we wědě, a béře tak podíl w postupu člowěčenstwa", „w té zwláštnosti psychické, která we wýtworech citu a mysli se projewuje," zakládá se práwě wýznam, práwo na žiwot a mrawní osprawedlnění wýwoje národního.[58]) – „Národ" — tak zní na konec příkaz – „jest k tomu powolán, aby we wědě nového wěku nowých drah wyhledáwal, k swaté prawdě nowé cesty si razil." [59])

„Co wšak pochodí od národu? Tuším, že nic, jelikož národ co osoba powšechná nelze jednati (sic) sama sebou." „— — — Když tedy jednotliwec w powahu národu swého tak hluboce wnikne, že cítí a myslí způsobem takowým, jakowým by cítil a myslil každý jiný jedinec z národu byw postawen na jeho stanowišti: ten cítí a myslí národně. A když ten a takowý způsob citů a myšlének swých smyslně wytkne tak anebo jinak, tedy se stane takowý útwar smyslný útwarem objektiwně národním w nejužším smyslu toho slowa." [60])

To jest asi theorie úsilí Čuprova o národní filosofii, pokud se vyjadřuje nejurčitěji. Odtud pochopíme jeho výroky: „národnost ta nebude wšak záležeti we wěcech, o kterých, ale spíše we způsobu, jakým se bude filosofowati [61]) — odtud z části i praxi jeho. Arciť tu narážíme již na nesrovnalosti, nejasnosti a ovšem neujasněnosti. [62]) Bylo řečeno na př., že dle něho nemusí každá filosofie tak se představovati jako německá. Zda však dovedl se vymaniti z představ dosavadních, jest jiná otázka. Ve článku o Štítném na příklad „chtěl kraja-

[56]) „Národ a jeho budoucnost" (v rukopise).
[57]) Encyklopaedie.
[58]) Srv. Úvahy o nynějších poměrech atd. l. c.
[59]) Srv. Uč. stind. I. str. 13.
[60]) O národovědě str. 123 a 125.
[61]) Tóma ze Štítného (str. 251) a j.

nům svým ukázati, že ve Štítném vskutku něco k přemýšlení jest, ano že zde počinek a jádro původního národního filosofování se nalézá" — zůstává však na stanovisku herbartovském. A tak i jinde.[63]) — Než „odtrhněme", končí sám úvahy své o tomto předmětě (Národověda). Jak patrno — jediné, co ještě připojíme — liší se tento (Čuprův) pomysl „jakési filosofie národní" od představ a tužeb, kde slovo „národní filosofie" znamenalo pouze původní (rozumí se, pokud možno dokonalou a nejdokonalejší) soustavu filosofie nebo filosofii vůbec, která však — a zde je podstata rozdílu — bude národní již tím, že bude česká, t. j. v jazyce českém.[64]) Čupr chce více. Kdo vytvoří filosofii v duchu českém, t. j. takovou, jakou by vytvořil každý příslušník kmene „na jeho stanovišti", ten jest „který přijíti má" a jemuž upraviti cestu činí si úkolem.

Podrobnosti a posudky vymykají se z rámce tohoto obrazu, nám šlo o charakteristiku povšechnou. Čeho k té bylo zapotřebí, bylo podáno. A tak, vytknuvše zprvu herbartism, z něhož Čupr vyšel, a na němž utkvívá na počátku i v dalším třicetiletí, a doplnivše charakteristiku, tímto získanou, vytčením „myšlenky jakési filosofie národní", která určuje, jednotí a dává cíl jeho snahám literárním v tomto oboru, můžeme zakončiti slovy, kterých užívá Čupr sám mluvě o své činnosti filosofické: — „daleko od něho jest, aby filosofii českau vynalezti chtěl. Spokojuje se tím, že cestu připravuje pro toho, který přijíti má a musí, má-li se u nás filosofovati. Spisovatel zatím dobrau wůli swau krotiti, aby nepřekypěla, ale také o to se starati chce, aby neochábla.[65]) (Příště dále.)

[62]) O theorii, právě vylíčené, arciť vůbec nemluvíme.

[63]) Herbart will die griechischen Anfänge der Spekulation „die ihm die wahren sind und die von seinem Vorgänger unberücksicht geblieben, wieder in die Philosophie ein- und ihrem Ziele wieder zuführen. Plato, die Eleater, Sextus Empiricus erhalten.. die verlornen und oft verkannten Anfänge der Philosophie" (Aug. Smetana, Ost u. West 1847, str. 193). Srv. s tím Čuprovy „Počátky řeckého filosofování" a v nich str. 37.

[64]) A tak jest, tuším, zpravidla rozuměti slovům „národní filosofie", „česká filosofie", pokud tu a tam se vyskytují. (Jungmann — u Čády v uved. sp. str. 31.)

[65]) Počátkové fil. řec. str. 36.

ROZHLEDY.

FRANTIŠEK ČADA.

ROZHLEDY PO FILOSOFICKÝCH SYSTEMECH.

(Pokračování.[1])

Jerusalem. — Simon. — Francé. — J. H. Ziegler. — A. Mayer.

Přejdeme nyní k spisovateli filosofickému, plodnému a velmi obratného péra i auktoru myšlenek ne nezajímavých, o němž v ČM. již naskytla se příležitost se zmíniti,[2]) k Vilému Jerusalemovi. Nemáme v těchto rozhledech na mysli díla jeho nejznámější, učebnici psychologie a úvod do filosofie (nyní 3. vydání r. 1906) — ač i tohoto díla všimnouti si nám bude příležitostně v této stati o Jerusalemovi —, ale především některé články ze sborníku jeho „Myšlénky a myslitelé" a pak spis právě s hlediska theoretické filosofie, resp. metafysiky a noetiky, tuším, pozorunejhodnější o „kritickém idealismu a čisté logice".

Dílo na prvém místě připomenuté: „Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze" (ve Vídni a Lipsku 1905) podává sebrané stati a články auktorovy, uveřejněné v časopisech Neue Freie Presse, Zeit, D. Rundschau atp., ale přidává také 3 netištěná dosud pojednání.

Nám třeba tuto obrátiti pozor aspoň ke dvěma prvním z pojednání oněch (z nichž většina náleží v obor ethiky, dějin filosofie a literatury a často přimyká se k publikaci některého význačnějšího díla, na pole filosofie buď zasahujícího anebo se aspoň vztahujícího).

Obě pojednání obírají se filosofií v povšechném její slova smysle, jedno obírá se původem, druhé budoucností její. Pojednání „Das philosophische Staunen" vychází z distinkce dvojího podivu: jeden podiv temení ze strachu, při něm zjevy nás poutají, pokud jsou nám přátelské anebo nepřátelské — tomuto podivu Jerusalem říká „podiv praktický" — a podiv druhý, hlubší, „podiv vědecký", jenž neotupuje se návykem, nýbrž jedině ukojuje se, když podařilo se nám zařaditi nějaký zjev do světového obrazu našeho. I byla to ode dávna úloha filosofie, aby našla jednotný, v sobě uzavřený a bezesporý názor na svět a na život, a k tomuto neodbytnému cíli také vede a směřuje celý názor světový, theoretický i praktický.

[1]) Viz ČM VII, 1906, str. 284.
[2]) Na př. ČM VI, 1905, str. 276.

Praktický názor na svět vytváří se sám sebou a každý člověk, i na sebe primitivnějším stupni se nalézající, jej má; se zřením k tomuto názoru člověk pozoruje věci jen, pokud jsou ve vztahu k němu samotnému, k jeho sebezachování, i snaží se s tohoto hlediska věci poznati jediné, aby podle toho zařídil své jednání. Na tomto stanovisku zůstává člověk tak dlouho, pokud mu to jeho podmínky životní dovolují.

Čím však stávají se podmínky ty spletitějšími, tím více jest nutkán vnikati hlouběji do zjevů a pátrati po jejich zákonech. Tak dochází z potřeby zprvu jen praktické ke vzniku vědy, ale čím dále, tím více vytváří se názor na svět, v němž pátrání po pravdě stává se samo sobě účelem, t. j. theoretický názor na svět stává se vlastním cílem filosofie.

Myšlenky tyto, ze zmíněného pojednání Jerusalemova naznačené, těsně se připínají k výkladům téhož auktora v jeho „Einleitung in die Philosophie" (3. vyd. str. 1nn.). I tam stanoví se pojem filosofie jakožto „práce myšlénkové, která podniká se, by denní zkušenost a výtěžky badání vědeckého spojily se v jednotný a bezesporý názor na svět, by uspokojily potřeby rozumu a požadavky srdce". Potřeba jednotného názoru na svět (a tudíž i potřeba naúky o takovém názoru; neboť filosofie jest Jerusalemovi „Weltanschauungslehre") jest hluboko vkořeněna v duchu lidském. Nejprimitivnější forma potřeby onoho názoru jest cit podivu a právě podiv nad všedními, známými a tradicionálními zjevy jest vlastní počátek filosofie.

Tomuto podivu filosofickému udává směr cit (?) jednoty našeho vědomí. Jako každý pociťuje (?) sebe jakožto jednotnou, v sobě uzavřenou osobnost, tak usiluje i vnější svět, jenž ho obklopuje, pochopovati z jednotného původu a důvodu a pojímati jej jako celek. Čím bohatěji pak vědeckým badáním utváří se obraz náš o světě, čím stává se komplikovanějším, tím tíže bude nalézati v této rozmanitosti jednotu. Ale právě tím dostává se filosofickému podivu nové a nové potravy a potřeba po jednotnosti stává se živější.

O budoucnosti filosofie proto Jerusalem (v druhém článku v onom sborníku „Gedanken und Denker") soudí jinak než na př. Fr. Brentano. Dává spíše za pravdu Exnerovi (řeči jeho inaugurační z roku 1891), že filosofie není již vnitřním pojítkem mezi jednotlivými fakultami a že přestala býti „královnou věd". Poměr její k ostatním vědám jest nyní značně nejasný. Jerusalem nechce zříti ve filosofii odbornou vědu nějakou, koordinovanou

s vědami jinými,[1]) nýbrž filosofie podle něho jest „shrnování (Zusammenfassung) v myslivém ovládání rozkouskovaného vědění". Z té příčiny filosofie není snad méně vědou, naopak: „Filosofie jest vědou, poněvadž pracuje na vědeckém podkladě a vědeckými prostředky badatelskými. Filosofie jest více než věda, poněvadž jest nucena nejen zkušenost pořádati, ale i doplňovati a poněvadž k dosažení cíle harmonického názoru světového musí spolupůsobiti také fantasie a cit (Gemüth)." (Einl. in die Philosophie str. 13 n.; srv. i Gedanken und Denker str. 21.).

Ku kritice těchto vývodů Jerusalemových, v jádře správných a pěkně podaných, zajisté postačí poukázati, že jsou jen rozvedením antické myšlénky, jak filosofie vzala původ z divení člověkova. Platonův „filosofický eros" a Aristotelův památný výrok: ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ πρότερον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν vryly se v mysl Jerusalemovu a daly podnět k zásadnímu jeho pojetí vzniku, vývoje i budoucnosti filosofie. Proti tomuto oživení klasické myšlenky není, co bych namítal, ale s oním faktickým povyšováním filosofie nad vědy ostatní nemohu se nijak spřáteliti. Neboť nechápu, proč by filosofie byla více než jiná věda; což i jiné vědy nejsou „nuceny doplňovati zkušenost"? Anebo i u kterékoli jiné vědy lze se při práci vědecké obejíti bez „spolupůsobení fantasie a citu"? A neusiluje nutně také každá věda o jednotné pojetí svého předmětu?

Jaké tedy plus má filosofie v těchto věcech nad ostatními vědami? (když arci pojímáme filosofii ve smysle Jerusalemově).

Než nesmíme zde pominouti mlčením noetické výklady Jerusalemovy, poněvadž jsou nezbytnou součástkou názorů jeho filosofických. Vyložil je jednak ve svém „Úvodě do filosofie" (str. 49 až 109), jednak ve spise „Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite" (Vídeň a Lipsko, 1905). Podtitul tohoto spisu ihned pochopíme, dodám-li, že Jerusalem chystá se napsati učebnici logiky a jsa přesvědčen, že logika není než methodosloví myšlení a že musí budována býti na „přísně empirickém základě", chtěl si půdu upraviti touto knihou, jež tedy jest „předběžná práce". A v ní hlavně dvě myšlénky, charakteristické pro Jerusalema, se vracejí neustále: jednak zvláštní pojetí Kantovy kritiky čistého rozumu, jednak odmítání tak řečeného „kri-

[1]) Arci psychologie, ethika atd. jsou i jemu zvláštními vědami odbornými; filosofie u něho jest krátce to, co bývalo zváno „metafysikou" (u Jerusalema „metafysika" zúžena jest na ontologii!).

Praktický názor na svět vytváří se sám sebou a každý člověk, i na sebe primitivnějším stupni se nalézající, jej má; se zřením k tomuto názoru člověk pozoruje věci jen, pokud jsou ve vztahu k němu samotnému, k jeho sebezachování, i snaží se s tohoto hlediska věci poznati jediné, aby podle toho zařídil své jednání. Na tomto stanovisku zůstává člověk tak dlouho, pokud mu to jeho podmínky životní dovolují.

Čím však stávají se podmínky ty spletitějšími, tím více jest nutkán vnikati hlouběji do zjevů a pátrati po jejich zákonech. Tak dochází z potřeby zprvu jen praktické ke vzniku vědy, ale čím dále, tím více vytváří se názor na svět, v němž pátrání po pravdě stává se samo sobě účelem, t. j. theoretický názor na svět stává se vlastním cílem filosofie.

Myšlenky tyto, ze zmíněného pojednání Jerusalemova naznačené, těsně se připínají k výkladům téhož auktora v jeho „Einleitung in die Philosophie" (3. vyd. str. 1nn.). I tam stanoví se pojem filosofie jakožto „práce myšlénkové, která podniká se, by denní zkušenost a výtěžky badání vědeckého spojily se v jednotný a bezesporý názor na svět, by uspokojily potřeby rozumu a požadavky srdce". Potřeba jednotného názoru na svět (a tudíž i potřeba nauky o takovém názoru; neboť filosofie jest Jerusalemovi „Weltanschauungslehre") jest hluboko vkořeněna v duchu lidském. Nejprimitivnější forma potřeby onoho názoru jest cit podivu a právě podiv nad všedními, známými a tradicionálními zjevy jest vlastní počátek filosofie.

Tomuto podivu filosofickému udává směr cit (?) jednoty našeho vědomí. Jako každý pociťuje (?) sebe jakožto jednotnou, v sobě uzavřenou osobnost, tak usiluje i vnější svět, jenž ho obklopuje, pochopovati z jednotného původu a důvodu a pojímati jej jako celek. Čím bohatěji pak vědeckým badáním utváří se obraz náš o světě, čím stává se komplikovanějším, tím tíže bude nalézati v této rozmanitosti jednotu. Ale právě tím dostává se filosofickému podivu nové a nové potravy a potřeba po jednotnosti stává se živější.

O budoucnosti filosofie proto Jerusalem (v druhém článku v onom sborníku „Gedanken und Denker") soudí jinak než na př. Fr. Brentano. Dává spíše za pravdu Exnerovi (řeči jeho inaugurační z roku 1891), že filosofie není již vnitřním pojítkem mezi jednotlivými fakultami a že přestala býti „královnou věd". Poměr její k ostatním vědám jest nyní značně nejasný. Jerusalem nechce zříti ve filosofii odbornou vědu nějakou, koordinovanou

s vědami jinými,[1]) nýbrž filosofie podle něho jest „shrnování (Zusammenfassung) v myslivém ovládání rozkouskovaného vědění". Z té příčiny filosofie není snad méně vědou, naopak: „Filosofie jest vědou, poněvadž pracuje na vědeckém podkladě a vědeckými prostředky badatelskými. Filosofie jest více než věda, poněvadž jest nucena nejen zkušenost pořádati, ale i doplňovati a poněvadž k dosažení cíle harmonického názoru světového musí spolupůsobiti také fantasie a cit (Gemüth)." (Einl. in die Philosophie str. 13 n.; srv. i Gedanken und Denker str. 21.).

Ku kritice těchto vývodů Jerusalemových, v jádře správných a pěkně podaných, zajisté postačí poukázati, že jsou jen rozvedením antické myšlénky, jak filosofie vzala původ z divení člověkova. Platonův „filosofický eros" a Aristotelův památný výrok: ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ πρότερον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν vryly se v mysl Jerusalemovu a daly podnět k zásadnímu jeho pojetí vzniku, vývoje i budoucnosti filosofie. Proti tomuto oživení klasické myšlenky není, co bych namítal, ale s oním faktickým povyšováním filosofie nad vědy ostatní nemohu se nijak spřáteliti. Neboť nechápu, proč by filosofie byla více než jiná věda; což i jiné vědy nejsou „nuceny doplňovati zkušenost"? Anebo i u kterékoli jiné vědy lze se při práci vědecké obejíti bez „spolupůsobení fantasie a citu"? A neusiluje nutně také každá věda o jednotné pojetí svého předmětu?

Jaké tedy plus má filosofie v těchto věcech nad ostatními vědami? (když arci pojímáme filosofii ve smysle Jerusalemově).

Než nesmíme zde pominouti mlčením noetické výklady Jerusalemovy, poněvadž jsou nezbytnou součástkou názorů jeho filosofických. Vyložil je jednak ve svém „Úvodě do filosofie" (str. 49 až 109), jednak ve spise „Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite" (Vídeň a Lipsko, 1905). Podtitul tohoto spisu ihned pochopíme, dodám-li, že Jerusalem chystá se napsati učebnici logiky a jsa přesvědčen, že logika není než methodosloví myšlení a že musí budována býti na „přísně empirickém základě", chtěl si půdu upraviti touto knihou, jež tedy jest „předběžná práce". A v ní hlavně dvě myšlénky, charakteristické pro Jerusalema, se vracejí neustále: jednak zvláštní pojetí Kantovy kritiky čistého rozumu, jednak odmítání tak řečeného „kri-

[1]) Arci psychologie, ethika atd. jsou i jemu zvláštními vědami odbornými; filosofie u něho jest krátce to, co bývalo zváno „metafysikou" (u Jerusalema „metafysika" zúžena jest na ontologii!).

tického idealismu", jak vypěstoval se obnovením a dalším vývojem kantovského kriticismu v Německu. Podle Jerusalema Kantova kritika zakládá se na důležitém psychologickém náhledu (Einsicht). Toto psychologické postihnutí (či „náhled") obsaženo jest v oddíle K R V jednajícím o dedukci čistých pojmů rozumových a záleží v tom, že Kant využitkoval fakta našeho sebevědomí pro formování a objektivování našich poznatků. Kantovo postihnutí centralisující, členící a objektivující funkce lidského sebevědomí (des Ichbewusstseins) obsahuje velmi cenné a plodné jádro myšlénkové práce tohoto myslitele. Naproti tomu novější kritický idealismus německý, jenž snažil se vypracovati zvláštní kritiku poznání (Erkenntnisskritik), počíná konstatováním subjektivního činitele a končí eliminací faktora objektivního, i jest neudržitelný. Idealistická noetika ráda by dostihla do jakési „třetí říše", která nalézá se uprostřed mezi tím, co jest psychologicky (to jest zákony přírodními) podmíněno, a mezi tím, co jest abolutno a nezávislo na veškeré empirii. Tato „třetí říše" není s tohoto světa, neboť její zákony by musily platiti, i kdyby nebylo nijakého světa, nenáleží však do „onoho světa" čili zásvětí, o němž nic nevíme. Krátce „idealistická k r i t i k a poznání jest hotova se svou prací" (str. 141) — „die Erkenntnisskritik muss umkehren" (str. 140). Nutno budovati t h e o r i i poznání (E r k e n n t n i s s t h e o r i e), jež by usilovala o b i o l o g i c k ý výklad pochodů poznání, psychologické pak úvahy o lidském poznání nevyžadují bližšího vysvětlení prý noetikou, nýbrž musí býti doplněny — metafysikou.

Výslední myšlenkou filosofickou uvedeného díla Jerusalemova jest tedy, že n u t n o f i l o s o f i i s b l í ž i t i s ž i v o t e m a ž i v o t f i l o s o f i í o p l o d n i t i a p r o h l o u b i t i. Na místo kritického idealismu, neplodného a nutně k solipsismu vedouciho, a na místo „čisté logiky" jakoby ve vzduchu visící, musí nastoupiti zdravý kritický realismus a nauka o myšlení, která jest založena na empirii. Při tomto pak stanovisku Jerusalemově není divu, že staví se proti Husserlovým „Logische Untersuchungen", Cohenově „čisté logice", proti H. Corneliovi, proti Leclairovi a „vůbec filosofii immanentní", i proti Rickertovi a Brentanovi, jakož i že zase pravidelně jeví souhlas s názory Heimovým („Psychologismus oder Antipsychologismus?"), Busseovými, Münsterbergovými, Simmelovými, Wundtovými a zvláště Heymansovými. S Heymansem pojí jej hlavně základní pojetí t h e o r i e p o z n á n í j a k o ž t o g e n e t i c k é a b i o l o g i c k é p s y c h o l o g i e p o z n á n í (str. 146).

Nechci tuto podrobněji kritisovati n o e t i c k ý názor Jerusa-

lemův; jisto jest, že mezi ním a idealistickým pojímáním klene se propast různosti stanovisek a — rozhodnutí o základním stanovisku jest pokaždé věc filosofické, smím-li tak krátce říci, „víry". Jakkoli z mnoha důvodů praktických, a zejmena také biologicky, bude vždy spíše lze kloniti se k nějaké formě realismu, idealismus v nejrozmanitějších svých podobách a odstínech zase a zase oživne a bude se objevovati. Vždyť tomu ve filosofii s realismem a idealismem nejinak, než s realismem a idealismem (respekt. třebas romantismem) v umění. A že mezi obojím jest blízká souvislost, ba věcná příbuznost, toho dokladem může býti nejnovější kritika filosofie romantismu.

Vlastně kniha, kterou máme nyní na mysli, vytkla si předmět daleko rozsahem užší, chtějíc oceniti jen filosofii romantika německého Novalisa, ale ve vývodech své studie a dokonce konečnými výklady spisovatel dostal se k hodnocení filosofie romantismu vůbec. Dr. H. Simon titulem a úvodem knihy své „Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis" (Heidelberg 1906) slibuje historický náčrtek filosofie Novalisovy a jejího poměru k otázkám filosofie vůbec, ale mimovolně i úmyslně přechází ke kritice filosofie romantismu německého vůbec, či lépe: ke kritice filosofického jeho základu i poukazuje několikráte k souvislosti jeho zejména s filosofií Fichteovou.

Podle vylíčení Simonova Novalis (Hardenberg) byl muž, jenž spojoval čilý vědecký pud se silným, umělecky produktivním temperamentem. Jeho krátkým životem vine se jakoby dvojí červená nit: vědecké záměstnání a umělecká činnost. Brzy pokládá se za muže vědy, brzy zří své určení v povolání básnickém. Svůj filofický systém Novalis zval magickým idealismem a „magičnem" (das Magische) je mu ona věčná substance, ona nevyčerpatelná, ideální látka, z níž každá hodnota v člověku pochází . . . . „Co jsme, jest poznáno, co máme býti určuje se pod nátlakem básnické hodnoty jeho vlastní, jež konec konců nabývá vrchu, jež „vědce" (den Szientifiker) odstrčila a tak moudrost filosofa učinila vyznáním básníka."

Simon líčí tento filosofický názor Novalisův v pěti kapitolách („das magische Ich," „das magische Wissen," „das magische Erleben," „das magische Formen" a „der magische Glaube"), což přirozeně tuto nás nezajímá; ale povšimnouti si jest konečných úvah jeho, v nichž několika črtami kreslí filosofii romantika vůbec. „Scházela těmto lidem (= romantikům) naivnost apodiktičnosti a kategoričnosti; byli si vědomi, že jsou nové pokolení." A přece

zůstali — epigony, poněvadž nemohli zapomenouti, že v dění světovém všecko nové připíná se k starému a že každé dění vždy část svého obsahu čerpá z minulosti, která až tam sahá, kde poprve lidská činnost se uskutečnila, realisovala. Ale i v tomto stroskotání a nezdaru snah jejich spočívá — skryté řešení určité, třebas řešení jen pro jednotlivého člověka, třebas snad jen pro umělce.

A jak zní toto řešení? Oddávati se ryzím požitkům a naslouchati i poslouchati jen rythmu svého nejvniternějšího, nejvlastnějšího Sebe sama! „Nespočívá určení naší duše ve světě vnějším, v nějakém obsahu života našeho, nýbrž jen v nás samých šumí pramen věčnosti a nejvyšší, „poslední" hodnota jest obsažena jen v jedinečnu, „v pravlastnu" (im Einmaligen, im Ureigensten).

Romantika — to nucen jest Simon doznati — nedošla až k tomuto řešení, uváznuvši prý v dualismu: „cizí-vlastní". Ale úsilí všech takovýchto lidí, jichž nikdy prý nebude se nedostávati, jejichž existence jest i bude antinomická, úsilí takové po přemožení oné „dvojice" jest následek nejvyššího snažení. A třebas na jejich dílu a životu vždycky uvízne rys nedokonanosti a nedokonalosti, přec jen budeme toto „poslední", toto „nerozřešené" veškerého umění romantického milovati, poněvadž — jest to dítě touhy po nekonečnu (str. 147).

Jest jasno z posledních těchto citovaných výroků Simonových, že by rád doporučil filosofii romantiky, určitěji snad filosofii onoho „magického idealismu" Novalisova, ale právě to, jak zaobaleně, jen napovídavě to činí, dokazuje nejlépe, kterak i jemu samému nesnáz přijmouti tak mlhavou a neurčitou „filosofii" byla samozřejma. Tím méně my, tuším, mohli bychom odhodlati se k nějakému přijetí tohoto mysticky zabarveného, ale naprosto nejasného „idealismu" aneb ke kladu oné „magické" substance, z níž prý temení veškeré hodnoty lidské. Takovouto filosofii lze chápati historicky, resp. literárně historicky lze vysvětliti si, jak k ní v myšlenkovém okruhu doby i auktora došlo, ale dnes ani diskuse o ní není možna, poněvadž by vyžadovala nutně nejprve určitější formulace ponětí, jichž užívá.

(Pokračování.)

LITERATURA.

Emanuel Chalupný: **Úvod do sociologie**, s ohledem na české poměry. I. díl 219 str. Cena 2 K 80 h. II. díl 227—488 str. Cena 4 K. 1905. Nákladem vlastním.

Úvod do sociologie představuje sí a provádí spisovatel na rozdíl od toho, jak jsme zvyklí u jiných věd, jakožto nástin soustavy sociologie. Avšak ihned musíme podotknouti, že také soustavou sociologie míní něco jiného, než jsme odjinud zvyklí a než se o tom v každé příruční knize logiky vykládá. V přídatku k nápisu „nástin sociologie" interpretuje jej slovy: „soustava společenských složek a věd". Tedy nikoliv vytknutí sociologického prvku, základního pojmu theoretického, z něhož složitější zjevy sociologické a vývoj společenský mají býti pochopeny, ani naznačení zákonité souvislosti úkazů společenských: nýbrž pouze vymezení oboru sociologické vědy a nejvšeobecnější roztřídění jeho. Za úvod do sociologie to může stačiti, zvláště když máme zření k tomu, že věda sociologická jest ještě v nejprvnějších začátcích a že o skutečné usoustavnění staly se teprv pokusy kusé s hledisk nejrůznějších; o čemž pisatel na počátku zcela správně vykládá. Neshodu pak s běžnými pojmy a z ní vyplývající neshodu mezi tím, co bychom od knihy očekávali, a co skutečně podává, vyrovnáme — ač k tomu vyrovnání nedospějeme bez jakéhosi sklamání — poukázáním k tomu, že spisovatel slovo „soustava" béře, abych tak řekl, po česku, takže může spojení „soustava sociologie" znamenati mu totéž, co spojení „soustava společenských složek". Naproti tomu spojení „nástin soustavy sociologie" nemusí mu znamenati totéž co nám.

K cíli, jejž si vytknul, činí spisovatel východiskem třídění věd z Masarykovy Konkrétné logiky, pozastavuje se zcela právem nad vědami „mimo stupnici", kteréž jsou v Konkrétné logice: jazykověda, esthetika, logika, k nimž přistupuje filosofie. a dle pozdějších vývodů Masarykových také ethika a theologie. Spisovatel venkoncem řadí je do sociologie a za důvod slouží mu rozbor společenského „plného" života a vytčení jeho složek, z nichž každá jest nebo může býti předmětem zvláštní — speciální sociologické vědy. Výsledek rozboru, na němž vlastní vědecká cena spisu závisí, jest toto pořadí složek, tvořících v souvislosti své uzavřenou křivku: 1. anthropologie, jakožto základní, ježto přímo souvisí s podkladem, z něhož vyvinul se život společenský, 2. hospodářství, 3. právo, 4. politika, 5. výchova, 6. mluva, 7. umění, 8. theorie (věda), 9. náboženství, 10. mravnost. Poslední složka souvisí zase s první, takže by výčet mohl postupovati od anthropologie k hospodářství směrem obráceným.

Má-li tato deska býti správná a tak tvořiti bezpečný podklad k vlastní vědecké práci sociologické, musí obstáti vůči logickým požadavkům, které v zájmu vědecké systematičnosti činí se po každém roztřídění. Ty jsou především dva: předně členy rozdělení buďtež pojmy souřadné, jsouce dělidlu, t. j. pojmu, na základě jehož dělení

předsevzato bylo, podřaděny na stejném stupni a za druhé budiž jimi rozsah pojmu rozděleného úplně vyčerpán. Pak by musel býti poměr jednékaždé složky k ostatním úplně stejný, jejich souvislost obsahová i vývojová byla rovněž stejná, nebylo by žádné různosti mezi nimi vzhledem k celku, jehož jsou složky, ani vzhledem k původu života společenského; nemohlo by mezi nimi býti složek základních nebo základnějších a odvozených, jinak by nemohly býti seřaděny vedle sebe, nýbrž nad sebou. Všechno to shledáváme při bližší úvaze v desce složek, spisovatelem podané a proto jeho rozdělení oboru sociologického zkoumání nevyhovuje logickému požadavku.

Spisovatel směšuje stanovisko statické a dynamické při vyhledávání složek tak zvláštním způsobem, že opravdu z toho nevysvítá, dle jakého dělidla jsou složky ty sestaveny. Jestliže beru za východisko k určení složek vývoj, pak nutně musím dospěti k řadě stadií tohoto vývoje, z nichž každá obsahuje všechny složky dnešního stadia aspoň potentialiter, v zárodku. Pak bych je musel seřaditi podle toho, jak po sobě ve vývoji následovaly, tedy na př. nejprv byla anthropologická složka, s níž spisovatel začíná, pak následovala ta a ta. Avšak spisovatel dobře vidí, že to tak nejde; neboť dle str. 329. vyvíjejí se celkem všechny složky současně. Jenom v některých případech (anthropologická přechází ve vyšší složku hospodářství na jedné a mravní na druhé straně, umění předpokládá mluvu atd.) může konstatovati vývoj ke složce nové. Tedy vývojovou souvislost složek neprokázal.

Jestliže beru za východisko plný život, jak říká spisovatel (§ 6), anebo nejvyšší ve zkušenosti dané stadium společenského rozvoje, jak bychom mohli říci my, pak mohu dobrati se složek jenom analysou plného života, a pomůckou k analyse je sám pojem společenského života se svými znaky, anebo pojem jiný, na základě jehož bych mohl projevy života seskupiti v několik skupin. Místo toho právě spisovatel utíká se k vývojové posloupnosti, a má-li se s ní věc tak, jak bylo vzpomenuto výše, je pochopitelno, že marně se snažíme vyhleděti z úvah spisovatelových nějaké jednotné hledisko, s něhož by deska složek jevila se nutným důsledkem a tím o své správnosti přesvědčovala. Postřehy spisovatelovy jsou bystré a velmi zajímavé, avšak logickou přesnost nenahrazují.

Tak je možno stejně přesvědčivým způsobem od anthropologie přejíti přímo k mluvě, jako spisovatel přechází k hospodářství; vždyť mluva má svou fysiologickou stránku, kterou souvisí s organismem bezprostředně a bez níž o jejím vzniku nelze nyní vědecky uvažovati; a vznik její musíme klásti na samé rozhraní, kde z přírodního organismu vzniká organism společenský, jakož se řeč pokládá za podstatný znak rozdílu mezi zvířectvem a člověctvem Mluva zároveň jest nezbytnou podmínkou myšlení, bez něhož žádná složka z těch, které v desce jsou mezi mluvou a anthropologií umístěny, není myslitelna. Umístění umění mezi mluvou a vědou je mi naprosto nepochopitelné jakožto spojovací článek mezi subjektivní mluvou

a objektivnější vědou. „Mluva je prostředkem styku a dorozumění osob"; mluviti musí tedy členové společnosti všichni; „umění obohacuje dorozumívací prostředky mezi dušemi", ale nikoli všemi! Každý člen společnosti není umělcem. Toť přece očividný rozdíl. Je-li pravda, že podstatu a vývoj umění v kterémkoli oboru jeho možno stopovati v těsném spojení s mluvou, a má-li z toho býti patrno sociologické sousedství obou složek, pak nepochopuji, jak je možno vědu (theorii) klásti za umění! Vždyť vývoj vědy naprosto se nedá od vývoje mluvy odloučiti, a kdežto řeč nese v sobě stopy vědeckého postupu, nelze toho tvrditi o umění! Průmysl není uveden jako samostatná složka společenská a spisovatel vůbec jej neumístil nikde zřetelně, rovněž ne obchod, finance, řemesla, vojenství. Ovšem lze to snadno umístiti do některé ze složek v desce uvedených, avšak rovněž snadno lze methodou spisovatelovou nadělati z toho složky samostatné. „Theorie" vystupuje dle 227. samostatně ve dvou formách jako věda a jako filosofie, avšak jejich definice zní tak, že by mohly vytknuty býti se stanoviska spisovatelova docela dobře za samostatné složky; ale pak by ovšem filosofie musela přijíti před vědu. Jak si však máme představiti poměr věd nespolečenských k sociologii a k vědám speciálně sociologickým, to si ani dle induktivní části knihy, ani dle § 20. nedovedu představiti. Na str. 372. čteme: Vědy třídí se dle předmětu jejich — soustava společenských věd speciálních není možna, leč na základě soustavy společenských složek. Tu by z toho snad plynulo, že společenských věd sociálních je tolik, kolik vypočteno složek. Pak by ovšem byla věda sociologická o theorii, t. j. o vědách a filosofii. Sociologie jest však také věda, tudíž ona věda byla by nadřazena všem ostatním a je-li tou vědou dle str. 374. logika, tedy by se octla zas na tom místě ve stupnici věd, na které ji postavil prof. Masaryk, mimo vědy sociologické! A kam potom s filosofií? Dle str. 375. — což spisovateli dávám na uváženou, nemoha se v tomto referátě dopodrobna rozepisovati — nelze ji umístiti jinam než do sociologie; ale ve výčtu sociologických věd speciálních na str. 374. schází.

Po všech úvahách tak do podrobností jdoucích není vytčen obor a cíl sociologie abstraktní. Na str. 3. zcela správně vytýká se, že třeba jednotlivé problémy nejen srozumitelně formulovat, nýbrž i uvésti v soustavu a rozřešit anebo cestu k řešení aspoň naznačit. Kde jsou ty problémy všeobecné sociologie a jaká jest cesta k jich rozřešení? O problémech speciálních věd dovídáme se z knihy dosti, avšak o všeobecné sociologii jen, že je soustavou speciálních věd, a to přece nepostačí!

Spisovatel uznává rozdíl věd abstraktních a konkrétních, jakož i praktických a theoretických. Když s tohoto stanoviska přihlížíme k řadě jeho speciálních věd sociologických, tu opět shledáme nesnáze. Vědy, odpovídající jednotlivým složkám mají býti theoretické, jednak praktické. Věda o výchově jest však a může býti povahou svou jen praktická; věda o umění jen theoretická. Jaká je filosofie? Jaká je ethika? a jak se mají k sobě navzájem? Jaká je věda o náboženství? A tak mám ještě řadu pochybností, co se poměru jednotlivých složek

týká, a nejsou vyvráceny částí analyticko-deduktivní (dle logiky zase protimluv, neboť dedukce odpovídá přece synthesi!). Principy osové, jak to spisovatel zve, nejsou žádným průkazem správnosti desky složek sociologických, neboť ty osové principy jsou určeny dle vztahů libovolně vytčených a mohlo by se jich natvořiti více i mezi složkami neprotilehlými. Tak na př. je rozdíl mezi sebezachovávacími a tvůrčími činnostmi násilný i se stanoviska, s něhož spisovatel ku své desce dospěl. Všechny činnosti jsou sebezachovávací; neboť sebezachování je základní vzpružinou vývoje individuálního i společenského. Právo a theorie mají podstatu svou prý v objektivisaci; avšak mluva jest přece objektivisací par excellence! A jak rozuměti výroku, že naše činnost jeví tendenci k přímočarosti? V přírodě prý není ryzích přímek — ale tendence k přímočarosti je přece v zákonu gravitačním, v zákonu, že pohyb jde drahou nejmenšího odporu. Představy naše jsou vůbec prý přímočaré. Výchova a mravnost spojují se osou subjektivisace — tíhnou k subjektivisaci; ale zajisté ne více než hospodářství a umění! Avšak zdá se mi to rozdělování složek dle principu objektivisace a subjektivisace méně případné, ježto všechny jevy společenské znamenají objektivisaci stojíce anebo mohouce býti stavěny proti individualistickým. Celá ta kapitola analyticko-deduktivní vůbec, jakkoli svědčí o bystrém a vnímavém duchu spisovatelově, nemá té ceny, kterou jí spisovatel přisuzuje; vědeckého prohloubení pojmů a ujasnění problémů v první části napověděných se tím nedosahuje.

Spis je důkazem, jak nesnadná jest věda sociologická pro složitost svých jevů, a jestliže nelze výtěžek jeho pokládati za správné rozřešení problému o podstatě a rozsahu sociologie, tož je vůbec potěšitelným projevem snahy skutečně vědecké u nás — nehledě k některým zvláštnostem způsobu podání, na př. přílišnému stavění do popředí vlastní osobnosti. —

Spisovatel prokázal zde tolik schopnosti kritické i tvořivé, že další jeho práci v oboru tom můžeme se zájmem opravdovým hleděti vstříc.

Chvalitebné jest, že spisovatel všímá si domácích pracovníků na poli sociologie, vědomě připínaje své úvahy k názorům jejich; ještě však záslužnější bylo by, kdyby stejnou měrou, tedy více než se stalo, všímal si vynikajících současných pracovníků cizích a jejich názory stanovisko svoje hleděl kontrolovati. Pro úvod do sociologie je rozhled po literatuře velice prospěšný. *Kí.*

Prof. Dr. Ot. Hostinský: **Umění a Společnost.** Sbírka přednášek a rozprav. (Výbor lidových přednášek české university). V. serie čís. 1. V Praze (J. Otto) 1907 str. 108.

Za tisku pojednání našeho »Hostinský o otázkách umělecké výchovy“, v předešlém čísle otištěného, vyšlo uvedené pojednání i mohlo k němu býti zřeno jen ojediněle a většinou jen v poznámkách. Již z toho důvodu není nadbytečno na tuto nejnovější publikaci Hostinského upozorniti ještě ve zvláštním referátě, o tom ani nemluvě, že rozsah sujetu jejího jest širší než jen otázky umě-

leckovýchovné. Tyto přednášky, v universitní extensi r. 1900 proslovené, jsou totiž vskutku, jak auktor zamýšlel, průpravný úvod k výkladům o umění a jeho dějinách vůbec. První přednáška obírá se významem umění v životě společenském; ukazuje se k hospodářskému významu umění, ke stránce jeho pobavné, k účinku umění na zvyšování vnímavosti člověkovy a tím na zvyšování kulturní jeho způsobilosti a posléz obezřetně a nestranně odhaduje se vliv umění na mravnost. V druhé a třetí rozpravě Hostinský načrtává původ a vývoj umění (především výtvarného) z práce, kterou vyhovoval člověk rozličným svým životním potřebám, a vykládá, jak především rozmanitost účelů výtvorů člověkových přivodila rozmanitost jich tvarů, právě jako tuto rozmanitost tvarů dále způsobovala rozličná povaha materiálu a způsob jeho zpracování. Čtvrtá přednáška věnována jest otázce slohu a obrazu i probírá některé stěžejní otázky o původu a prvcích umění musických. Pátá rozprava vykládá o pravdě v umění (realism a idealism umělecký), o pokroku v umění (a čím jest podmíněn), jakož i o nepřetržitosti vývoje umění. Poslední pak přednáška stručně, ale instruktivně probírá otázku tak řeč. umělecké výchovy, t. j. výchovy smyslu a vkusu uměleckého ve všech vrstvách, i ve vrstvách lidových.

Bylo by nadbytečno připomínati, že tento šestipřednáškový kurs Hostinského vyznačuje se přednostmi jiných jeho prací: jasností a poutavostí výkladu jako povýšeností hlediska na jednotlivé otázky příslušné. Dostačí, řekneme-li, že v uvedených přednáškách auktorovi dokonale podařilo se ukázati (od čehož vyšel), že vskutku umění zasluhuje, aby vedle přírody a dějin, vedle tělesného zdraví a hmotného blahobytu i společenského zřízení věnovala se mu stejná pozornost a vykazovalo se mu rovnocenné místo.

Velmi případně tudíž redaktor nové serie „Sbírky přednášek a rozprav“ prof. Drtina zahájil sborník tento právě rozpravami Hostinského, v redakci této ostatně (s prof. Gollem) svého předchůdce. Program pak, který týž redaktor načrtává v úvodním slově, jež předchází před publikací Hostinského, velmi slibně proklamuje úkol daný novými poměry našimi, totiž ustáliti a učiniti trvalým sociální i národní působení lidových přednášek české university. Kéž čtenářstvo české hojně podporuje tento opravdu záslužný podnik! Č.

Josef Tůma: **Vyučování prvouce na školách venkovských.** Vydání třetí, změněné a rozšířené. Radovesnice u Kolína 1906, str. 352.

Upozornili jsme svým časem (Č. M. V, str. 301) na 2. vydání Tůmovy prvouky jakožto knihy, která daleko převyšuje podobné methodické publikace; nyní třeba upozornění to opakovati a čtenářům našim k povšimnutí i pročtení znovu doporučiti třetí vydání, poněvadž toto vydání vykazuje tak pronikavé změny a rozšíření, že kniha jest téměř nový spis. Nejen vnější okolnost, že předešlá vydání připínala se přirozeně k tehdejšímu působišti auktorovu, kdežto třetí vydání čerpá konkrétní podněty z Radovesnic a okolí, nejen že básničky, popěvky, vyprávěnky, písně atd. jsou revidovány a rozmnoženy, nýbrž auktor obohatil zábavky jednak „ručními pracemi“,

t. j. zábavkami nalepovanými a dokreslovanými, jednak návodem k hotovení dětských hraček z papíru i hlíny. Podobně rozhojněna jest látka přírodopisná a zevrubněji podáno vylíčení, jak vyvíjely se zásadní myšlenky o prvouce („názorném vyučování") v Německu a u nás, při čemž spisovatel neopomíjí přičiňovati případné kritické poznámky.

Jako v této příčině k svému prospěchu Tůmova knížka jevi se novou, tak zůstala — a zase jen možno říci plným právem: a k svému prospěchu — věrna hlavní zásadě, jež vytčena byla již u dřívějšího vydání, totiž nutnosti individualisace vyučování. Spisovatel správně varuje před tím, aby snad příkladů a návodů podaných v jeho knize otrocky aneb šablonovitě se kdo přidržoval, naopak vyzývá, aby všude a pokaždé vyučování vycházelo z individuálních potřeb a znalostí dítěte, aby přihlíželo k onomu prostředí, ve kterém žáci vyrůstají a se pohybují, aby šetřilo co možná nejvíce individuality žáků, svérázností kraje i mluvy, krátce aby vyučování bylo duševním majetkem každého učitele sama a ne snad vykonáváno tak, jak vyčtl v nějaké knize. Kniha — a tedy i prvouka Tůmova sama — učitele má jen podnítiti k vlastnímu způsobu vyučování, ale způsob ten vyplývati musí vždy ze zvláštních poměrů kraje a místa a vyhovovati individualitě žáků určitých.

Jest radostno srovnati, oč předčí tato prvouka česká na př. Gansbergovu prvouku pro školy velkoměstské („Streifzüge durch die Welt der Grosstadtkinder"; 2. vyd. právě v tyto dny vyšlo), jest žalno však pomníti, že dosud kloudné prvouky pro své školy městské nemáme. Č.

J. Lockea: **Několik myšlenek o vychování. O studování.** Přeložil a poznámkami opatřil prof. Rudolf Brejcha.

O životě, názorech a spisech Lockeových úvodem napsal prof. dr. Ot. Kádner. Knihovna pedagogických klasiků, sv. II. Nákladem Dědictví Komenského. 1906, str. LXXIX. a 232. Cena K 4·60.

Oboje, i překlad Lockeových spisů i Kádnerův úvod jsou pěkným rozmnožením naší pedagogické literatury. O tom, co Locke znamená pro pedagogiku, poskytla nedávná dvoustá ročnice jeho úmrtí příležitost si uvědomiti; také Česká Mysl VI. přinesla o tom článek prof. Drtiny. Locke je pedagogický klasik, jeho zásadami jenom posiluje se pokrokové snažení v tomto oboru a překlad jeho nejlepšího díla je tudíž vítán, zvláště je-li pořízen s takovou svědomitostí jako to učinil prof. Brejcha.

Úvod Kádnerův obsahuje vše, čeho je k orientaci o Lockeovi jako pedagogovi třeba, životopis je velmi důkladně spracován rovněž názory pedagogické. Pro posouzení filosofie Lockeovy bylo by třeba uvážiti, co znamená pro vývoj spekulace filosofické vůbec a pro anglickou filosofii zvláště, že Locke první buduje filosofii na psychologii. Jednoduchá otázka, proč tak učinil, vedla by k určitějšímu pochopení tohoto stanoviska, jakož i k úvaze, co to znamenalo pro vývoj psychologie. Potom by zásluhy jeho na str. 38 uvedené a jeho veliký vliv na další filosofii byly určitěji odůvod-

něny. Spisovatel za to důkladně uvádí dle svých pramenů, které myšlenky vyskytují se už před Lockem a u koho, jakož i kde a na koho měly vliv, což také k orientaci dobře poslouží.

Na několika místech opravuje životopisné údaje Falkenbergovy knihy do češtiny přeložené. Bylo by dobře bývalo, kdyby spolehlivost pramenů, z nichž čerpal svoje opravy, nějak čtenáři dovodil; bývají v takových případech všeliké domněnky, jež pravděpodobnosti se mnoho nelišívají.

Maličkost: Když už spisovatel se odhodlal psáti „Cambridžský", mohl jíti ve fonetické transkripci ještě dále a psáti „Kembridžský". Soupis literatury o Lockeovi a příležitostné poznámky k jednotlivým spisům přičiněné přijdou vhod. K čemu však uvádějí se německé a francouzské překlady rovněž s kritickými poznámkami, nenahlížím. Tu by bylo lépe o českých monografiích podati stručné posudky. Že spisovatel sám o Lockeovi psal, to jej od toho nemuselo zdržovati.

Úprava jest velice pěkná. *Kl.*

W. Stanleye Jevonsa: **Počátkové logiky.** Dle vydání 8. přeložil Otakar Josek. Filosofické bibliotéky vydávané I. třídou české akademie císaře Františka Josefa I. Řada II., č. 1. 1906. Stran 136. Cena?

Když jsem s radostí doslechl, že akademie hodlá vydávati filosofickou bibliotéku, nenapadlo mi ani ve snu, že by zahájila ji spisem podobného rázu jako Jevonsovy Počátky logiky. Když jsem však přečetl programovou předmluvu na počátku tohoto spisu vytištěnou, pochopil jsem a uvěřil. Akademie nemá pouze v úmyslu vydávati překlady klasických děl filosofických, jichž máme v literatuře české takový nedostatek, a prameny k dějinám filosofie v Čechách, nýbrž také přispěti ku popularisování věd filosofických. A k tomuto účelu spis tento se dobře hodí. Není to žádný klasický spis, ani neznamená pro logiku ani filosofii nic, nepodává ani Jevonsovy hlavní význačné názory, nepodává ani úvod do logiky v tom smyslu, aby naznačoval všechny problémy této vědy a poučoval o směrech logického bádání, — každá školní kniha podává více — avšak je to přístupně po anglicku konkrétně psaná elementární příručka, která hodí se dobře všem, kdo sami o logice poučení hledají. Cena jeho záleží ve formě a tou je schopna získati přátel pro studium logiky, jichž v našem obecenstvu není právě mnoho. Nějakých zvláštností, přirovnáme-li knihu k našim knihám školním, není. I postup je v celku zachován týž, jenže místo nauky o pojmu napřed jde nauka o jméně a slově, v níž se tytéž věci vykládají mnohem přístupněji a abych tak řekl záživněji. Přejeme knížce, jež je přeložena správně a plynně, hojného odbytu, aby se tím také umožnilo rychlejší vydávání chystaných překladů.

K programu Filosofické bibliotéky dovolil bych si poznámku. Pořadatelé poukazujíce k tomu, že němčinu každý vzdělanec, zvláště vědecký pracovník u nás do jisté míry ovládá, odkazují překlady německých filosofů do druhé řady. Avšak předně německé starší spisy filosofické jsou psány tak zvláštním těžkým slohem, že to od

čtení i toho odpuzuje, kdo je němčiny mocen, a myšlenkové bohatství jejich zůstává nevyužito. Vhodným překladem může se státi takový filosof přístupnějším a vhodný překlad je poměrně těžší než z angličiny nebo francouzštiny. Za druhé, když by měl tento důvod platiti, pak bychom vůbec nemusili překládati, neboť Němci mají všechno, nač jen pomyslíš, přeloženo, tak že by inteligent český mohl býti odkázán k překladům německým. Pro postup vydávání překladů bych tedy činil rozhodujícím význam spisů ve vývoji filosofického myšlení ve výběru dle nějakého určitého hlediska. *Kí.*

James Mark Baldwin: **Dictionary of Philosophy and Psychology** including many of the principial conceptions of Ethics, Logic, Aesthetics, Philosophy of Religion, Mental Pathology, Political and Social Philosophy, Philology, Physical Science, and Education, and Giving a Terminology in English, French, German, and Italian. (3. díl) New York a London 1905 n., str. 1192.

Veliký filosofický a psychologický slovník, od Baldwina vydaný, o jehož prvních dvou dílech podali jsme recensi v Č. M. III., str. 137. dovršen třetím dílem ve dva velké svazky rozděleným, jenž jest, vlastně samostatnou publikací Ph. D. Benjamina Randa a proto právě také má zvláštní svůj titulní list s nadpisem: „Bibliography of Philosophy, Psychology, and Cognate Subjects". Jest to pěkný a jistě každému pracovníku vítaný pokus o bibliografii filosofickou, podávající kromě výčtu povšechných bibliografií, slovníků, časopisů a sborníků filosofických, bibliografii dějin filosofie i o jednotlivých filosofech všech věků až do (některých) myslitelů žijících, dále bibliografii týkající se soustav filosofických, metafysiky, noetiky („epistemology"), kosmologie, logiky, esthetiky, filosofie náboženství, ethiky a psychologie (s jejími rozličnými poddíly). Cíl vytýčil si auktor ohromný: podati bibliografii prací všech kulturních národů a při tom u anglických publikací zabrati také články časopisecké i u větších děl (anglických) připojiti odkazy k recensím odborným. Toť arci úkol, o němž předem nutno předpokládat, že nemohl býti proveden s úplností. A tak ani tuto výtku nepronášíme; neboť jak by bylo bývalo možno, aby byla bibliografie i jen relativně úplná podána (třebas drobným tiskem a na stránkách velkého formátu) o pracích z oboru filosofie starověké na 13 stranách nebo z oboru pedopsychologie na necelých 11 stranách, literatura o Komenském na 1½ stránce a pod! Rovněž tak nešíříme se o tom, že z českých filosofických prací brzy uváděny jsou jedny titulem jen německým, jiné (na př. Durdíkovy, Dastichova, Zoubkova) tituly českými, že z Masarykových a Hostinského prací uvedeny jsou jen německé spisy, anebo že dokonce Dastichovy „Psychology and Ethics" (!) označeny jsou jako „hungarian", ač správně se poznamenává, že vyšly v Praze. Spíše k přednosti celého obrovského podniku poukážeme a ta jest kromě upřímné snahy zaznamenati vše, co bylo dostupno auktorovi i z literatur jiných, především arci v bibliografii knih amerických a anglických; tu najde, kdo použije Randovy bibliografie, uvedena téměř všecka (i časopisecká) pojednání

z připomenutých nauk a odvětví. A to znamená při malé poměrně přístupnosti prací oněch (nejen u nás, ale i jinde v Evropě) zajisté mnoho, a proto již zaslouží slovník Baldwinův, aby znovu na něj bylo upozorněno. *Č.*

J. A. Thomson: **Herbert Spencer.** English Men of Science, London 1906. IX. a 284.

Studie tato*) jest první monografií psanou po smrti filosofově a měla by se tedy zakládati na všech jeho dílech. Než auktor, profesor přírodních věd na universitě v Aberdeenu, chtěl vylíčiti především Spencerův život, věnovaný pouze hledání pravdy, a pojednati o jeho biologii a theorii vývojové, i založil svůj spis hlavně na autobiografii, kterou pokládá ostatně za nejslabší ze všeho, co Spencer napsal, a na biologické části životního díla vědcova, k ostatním pracím přihlížeje v druhé řadě.

Nástin životopisný (1—51) jest téměř pouhým resumé autobiografie. Jako tato popisuje obšírně život filosofův až do r. 1882, léta 1882—1889 jen velmi stručně, tak i naše monografie líčí jen tuto dobu Spencerova života v podobných rozměrech. Charakteristika osobnosti Spencerovy (52—92) jest rovněž přejata ze závěrečné kapitoly autobiografie (Reflections z r. 1893), ač právě zde mohl Thomson čerpati ze spisu ještě od Spencera samého vydaného „Facts and comments" (1900), jenž obsahuje projevy filosofovy z posledních let života, na př. o náboženství, o vzrůstu imperialismu a militarismu a p., a doplňuje takto autobiografii.

Největší část knihy (92—208) vyplňuje rozbor „Základů biologie", jež považuje auktor za klasickou knihu a jež přirovnává co do významu k současně se objevivši Haeckelově Generelle Morphologie. Přihlíží k oběma vydáním, i původnímu z r. 1864—66, dle něhož jest pořízen Collinsův výtah, i k vydání druhému z r. 1898, které shledává daleko za požadavky současné vědy (94). Kritisuje jednotlivé názory a sleduje problémy ty v současné biologii. Pomíjejíce tuto čistě odbornou stránku všimneme si jen, jak biolog specialista posuzuje biologa filosofa. Názor Thomsonův kryje se s názorem, jejž Spencer sám o sobě jako o biologu měl. K detailnímu zkoumání Spencer neměl dostatečné průpravy a také je nekonal, vyjma malé zkoumání o cirkulaci v rostlinách, ale přece jeho styk s fakty organického života nebyl povrchní a Spencer vnikl do nich, dík své intelektuální síle, hlouběji než mnozí konkrétní pracovníci. Ano poněkud mu bylo výhodou, že nebyl specialistou, neboť viděl tím jasněji všeobecné fakty, či, jak se vyjadřuje sám, měl jakýsi instinktivní zájem o ně (96). Thomson ovšem neopomíjí připomenouti — v čemž, jak se z autobiografie dá souditi, nadsazuje — „velikomyslnou" pomoc, kterou Huxley a Hooker Spencerovi prokázali. Shoduje se s autobiografií, činí-li jej auktor předchůdcem

*) Studie o Spencerovi tvoří šesté číslo zmíněné sbírky, již rediguje J. Reynolds Green a vydává J. M. Dent & Co. v Londýně. Předměty prvních pěti čísel jsou Priestley, Flower, Huxley, Bentham a Dalton.

Darwinovým v nauce descendenční a přičítá-li mu zásluhu, že aplikoval vývojovou formuli na širší řady faktů než Darwin (180).

Posuzuje theorii evoluční (209—231) chválí Spencera, že provedl ji všemi stupni přírody, vytýká však, že se také jemu nepodařilo vysvětliti vznik života, ducha a člověka. Při tom nedává se másti ani zdánlivou jednoduchostí a přesností, které dodává Spencer svému výkladu zaváděje terminy z věd exaktních, a popírá, že lze jevy kategorií vyšších převáděti na jevy kategorií nižších. Pokrok všech věd činí mu zbytečným podrobný rozbor evolučního schématu filosofova.

Málo jen dotýká se psychologie a sociologie Spencerovy, tam vytýkaje vývojové hledisko a připětí k biologii, zde obraceje pozornost na paralelism mezi organismem sociálním a individuálním a na otázku populační.

Největší služba, již veliký myslitel osvědčil filosofii a vědě, jest dle Thomsona, který pro ni nachází hojně vřelých slov, stálé zdůrazňování jednoty vědy (278). Tím, že Spencer měl svěží obraz jednoty vědy a že viděl vše ve světle myšlenky vývojové, přiblížil se říši geniově. Byl by geniem, kdyby jeho citová stránka byla silnější (73).

Celkem jest kniha psána s porozuměním pro Spencera a při tom kriticky, ale nepoučuje o všech stránkách jeho mnohostranné činnosti. *Jos. C. Král.*

Annibale Pastore, **Del nuovo spirito nella scienza e nella filosofia.** Torino 1906. L. 2·50.

Studie Pastorova jest přesně rozdělena ve tři části. V prvé zabývá se auktor starou otázkou o povaze a vzájemném vztahu methody deduktivní a induktivní. Aby záhadu jasněji prozkoumal, rozlišuje zkušenost od pokusu; prvá je pozorování zjevů, jak jsou v přírodě, druhý oproti tomu konstrukce zjevu a podmínek, za nichž se přihází. Experimentátor vybéře si předmět svého zkoumání, oddělí jej a snaží se odstraniti, pokud možno ovšem, porušující působení jiných příčin neb vypočísti přesně jich působení. Tím pak, byl-li pokus dobře připraven, dosahuje přesného výsledku; on vybral, tak řka, v ojedinělém případě způsob působení přírody, výsledek nezměnný, ježto přirozený, mezi dvěma zjevy. Proto zcela bezpečně uzavírá: zjev *a* jest zjev *b*. Jak patrno nejedná se tu o nějakou indukci, nýbrž prostě se tu konstatuje identičnost; neměnná pak souvislost dvou zjevů neb momentů *a—b*, nazývá se zákon.

Zde pak, praví auktor, máme analogický případ s dedukcí mathematickou. Předpokládajíc jisté definice a zásady dedukuje mathematika jiné vlastnosti: konkluse pak je pravdivá ne látkou fysické zkušenosti, nýbrž jevem pojmovým, vědcem utvořeným; dané *a* následuje *b*. Je-li *a* v přírodě neb pouhá theoretická definice, je úplně lhostejným pro vnitřní sílu důkazu. Nuže, dodává Pastore, stejný případ máme při každém dedukčním důkazu. Veškera práce dedukční vychází z pojmů; tyto pojmy nejsou vlastní skutečnost, nýbrž způsoby, jak ji isolovati, analysovati, zkoumati ve vztazích různých;

jsou, praví auktor oblíbeným svým způsobem, modely. I zde tedy máme jistotu, jež nehledí na vlastní skutečnost, nýbrž na souvislost, proniknutí neb identičnost dvou pojmů, jež jsme si sami sestrojili, bychom pochopili přibližně skutečnost; tím však nevzdálili jsme se ze své laboratoře, jíž jest vědomí, inteligence.

V další části, kde zkoumá se dnešní stav vědy, uznává auktor, že v psychické řadě vždy možno rozlišiti trojí moment, počítek neb visi (přítomnost), pamět neb představování, revisi (minulost) a očekávání neb previsi (budoucnost). Základní tento poznatek časový, daný chronotypickou řadou psychickou, jest zároveň poznatkem prostoru v prvé dimensi (čáry): jenž je taktéž řadou bodů rozvíjejících se v jakémkoliv směru. Zkoumá pak, jak se slučují mezi sebou řady dimensionální chronotypické, by vytvořily různé formy prostoru o více dimensích, a proč tyto dimense se stanoviska psychologického jsou jen tři, kdežto s logického dávají původ theorii o prostorech *n*-dimensionálních.

Když tak převedl ideu prostoru na ideu času a stanovil, že činnost vědomí se slučuje v chronologickém a stálém postupu různých psychických procesů, uzavírá z toho, že „la unità dei fenomeni psichici è la semplice unificazione cronologica dei varii processi" (že jednota psychických zjevů je pouhé časové sjednocování různých procesů); psychický to zákon, jejž auktor pokládá za princip mnohem širší, než je Wundtova aktualita, — ač právem-li?

Přítomné toto kriterium, v němž soustředěna jest a měřena minulost, a z něhož vychází budoucnost, otvírá auktorovi cestu k osvětlení jeho pojmu vědy; ta dle něho jest „la unificazione cronotipica di tutte le esperienze constanti dell' umanità controllata col metodo della deduzione sperimentale".

Po tomto sjednocení method vědeckých obírá se auktor novým duchem ve vědě a filosofii. Při vědě jedná se vůbec o obnovení vědecké methody a odstranění všech oněch pomůcek a prostředků zkoumacích, jež neodpovídají jistotě důkazu. Pastore stanoví tedy novou, kuriosní však známku vědeckého zkoumání: Uzavřete, praví, hodiny kývadlové do skříně tak, aby byl viditelný jen ciferník, a ptejte se pak mechanika, jaká je příčina pohybu ručiček. Může vám odpověděti několikerým způsobem: síla péra, pohyb tekutiny, tíže závaží atd. atd. Různá tato řešení vysvětlují stejně pohyb ručiček, ale jen jediné odpovídá skutečnosti a mechanik není s to, by určil které. Tak je tomu ve světě fysickém vůbec. Hertz upozornil na záhadu a rozřešil ji tak, že „se esiste un sistema materiale, vale a dire un meccanismo nel senso più largo della parola, il quale goda di certe proprietà particolari, ne esistono per cio solo infiniti altri obbedienti alle medesime legi".

Ježto Pastore uznává methodologickou identičnost věd fysických a duchových, soudí, že stejně věc se má i ve vědách duchových, ve filosofii. Také člověk je model i věda, v celku, není než model, t. j. přijatelné pojetí přírody. Tím není řečeno, že přijatelné toto pojetí musí býti jediné; můžeme předpokládati přečetné modely, jež stejně vysvětlí nám záhady skutečna; poněvadž nemůžeme

však prolomiti skříň (abychom zůstali při hořejším obrazu), nevíme, který odpovídá opravdové skutečnosti. Vysvětlování mechanické i duchové si zcela odpovídají. Každé z nich může býti logické a pravé; uznám-li určité pojmy jako představy skutečnosti, mohu z nich vyvoditi celý systém.

Studii Pastorově nemožno upříti mnohé zajímavé a poučné myšlenky, ač základní omyl je jasný. Pastore obnovuje nominalism. Pojmy jsou mu představivé obrazy skutečna čili systémy konkrétní skutečnosti. Předpokládám-li, že pojem neliší se podstatně od obrazu a počitku, mohl bych podrobiti systém Pastorův kritickému rozboru. Chápu-li však pojem všeobecně, t. j. jako výraz skutečnosti zbavený všech známek konkrétních a individuálních, vně času a prostoru, syntheticky, pak systém je neudržitelný. Něco podobného, jako modely Pastorovy, máme v St. Millově pojetí zákona příčinnosti, jako zákona pouhé následnosti. *Kratochvil.*

Ernst Cassirer: **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.** Erster Band. (Berlin 1906, Bruno Cassirer). Str. 608.

Rozsáhlý spis novokantovce E. Cassirera má cílem objasniti vznik základního problému novější filosofie, za nějž auktor pokládá právě záhadu noetickou; neboť ač jest si vědom, že nelze hledati moderní práci filosofickou jen na poli noetickém, resp. logickém, přece (a právem) poznamenává, že každá epocha vypracovala si základní systém posledních, nejobecnějších pojmů a předpokladů, pomocí nichž ovládala pak a sjednocovala rozmanitost látky, kterou empirie poskytuje, a že také všecky myšlenkové snahy nové doby soustředí se ve společný nejvyšší úkol, vypracovati nový pojem poznání. Proto aby vnikl do dnešního utváření a podoby problému noetického, Cassirer chce v historii filosofie (i vědy) stopovati, jak docházelo k vytvoření „soustavy základních pojmů" i k její pozměnám, chce postihnouti krátce „immanentní logiku dějin". Neboť je-li historie filosofie vědou, nemůže býti přece prostým nakupením posloupným anebo nějakou sbírkou fakt, jež by předváděla se v pestré následnosti své, nýbrž historie filosofie může býti jen methodou, kterou snažíme se fakta ona historická pochopiti.

Vychází tudíž Cassirer od starověké filosofie, ale tu probírá jen „úvodem" krátce (a ne dosti přesně, na př. Platona!); postupuje pak v první knize k „renesanci noetického problému", k níž došlo ve filosofii Mikuláše z Cusy a Karla Bovilla, o niž sveden pak dlouhý a úporný boj mezi oživlou platonskou a peripatetickou filosofií, boj, jenž vyzněl pádem scholastiky, jednak v obnovení názoru naturalistického a historického, jednak ve skepticism. V druhé knize líčí „objevení pojmu přírody" (od Paracelsa, Telesia atd. až po Koperníkův systém a Giord. Bruna), ve třetí posléze nastiňuje „založení idealismu" t. j. líčí práci a význam noetický filosofie Descartesovy i jeho následovníků až po Malebranchea a Baylea.

Cassirerovo dílo, jak patrno, mění se pochopitelně pod rukama auktorovi v historii filosofie, spracovávanou s kritického hlediska

noetického. V tom také tkví celková jeho cena, třebas auktorovo stanovisko kantovské vedlo jej neprávem na př. proti Zellerovi, Schelerovi a pod. Chvály zasluhuje, že Cassirer některé filosofy a myslitele filosofického významu, buď vůbec anebo polo zapomínané, nepřešel mlčením ve své studii; tak probrán tu Girolamo Fracastoro, Lionardo da Vinci, Richard Burthogge a j. Podrobnější doklady ze spisů příslušných jakož i poznámky o odborné literatuře zabírají bezmála sto (posledních) stránek.

Auktor díla jest znám jako badatel o Leibnitzovi, pracující pod novými zornými úhly, a svými dějinami problému poznání vyšinul se rázem do řady vynikajících filosofických spisovatelů naší doby. Cassirer je kritický idealista: přidává se k směru převládajícímu dnes v německé theorii poznání, dle níž základní pojmy myšlení tvoří zároveň bytí. Bytí jest dle toho jen býti myšlenu, v lidském vědomí imanentní bytí. Toto stanovisko novokantismu vyvíjí auktor v úvodu svého díla myšlenkovým pochodem velmi samostatným. Zvláště jest třeba oceniti to, že myšlenky, jež pronáší, třebas nejsou vždy nové, přece prýští z jeho nitra, že sám problémy prožil a samostatně se probojoval k řešení. Zdali kritický idealism jest jedině oprávněným stanoviskem, jest jiná otázka! V té příčině mohli by filosofové protivného směru velmi mnoho principiálního namítnouti.

Cassirer má velmi jemný smysl pro tajné hloubky motivů a tendencí myšlení určitých filosofů a jeho důkladnost ve vyhledávání pramenů vede jej často k překvapujícím výsledkům. Druhý svazek, jak mi píše auktor, vyjde co nejdříve; počne anglickou filosofií empirickou a bude pokračovati dvojím směrem: ve vývoji idealismu od Leibnitze a v pokračování přírodní vědy od Newtona; oba proudy pak se spojí v kritické filosofii, jež ukončí dílo. Budou tu podány dějiny hlavního a centrálního problému filosofického a přispějí nemálo k vyjasnění mnohých polojasných nebo vůbec neřešených otázek.

Ethen + Č.

Friedrich Paulsen: **Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwickelung.** Leipzig, Teubner 1906. (100. svazek sbírky Aus Natur und Geisteswelte).

Stručný tento spisek známého profesora berlínské university přihlíží sice především k dějinám školství pruského, ale při úzké souvislosti našeho školství s německým nebude čten též u nás bez užitku. Jest jen na prospěch věci, že Paulsen o starších dobách jedná velmi stručně (o školství starověkém vůbec nemluví), za to hlavní pozornost věnuje rozvoji školství všech tří hlavních stupňů ve století devatenáctém, jemuž věnována celá druhá polovice práce.

V této druhé partii spisu uloženy jsou také vlastní názory spisovatelovy o aktuálních otázkách dnešního školství a dalším pravděpodobném jeho rozvoji. Paulsen právem ve výsledcích známé konference pruské z r. 1900 vidí konečné zřeknutí se ideálu jednotné střední školy, jež by své centrum měla v klasických jazycích, připouští, že dnes ještě je vzdělání klasické pro mnohé obory nezbytné, že však

stále více poroste vzdálenost od starověku a samostanost moderní kultury tak, že se školství střední bude víc a více emancipovati od latiny a řečtiny (od oné ovšem daleko později než od této): proti dosavadnímu gymnasiu klasickému vyvine se časem typ gymnasia moderního, v němž bude možno více přihlížeti na vyšším stupni k individuálním vlohám a sklonnostem žáků. Paulsen nevidí nic nemožného v tom, aby se na př. žákům zvláště nadaným pro mathematiku neb vědy přírodní v těchto oborech dopřálo vyšší volnosti a vyššího rozvoje zřízením zvláštního oddělení (selecta), jež by těmto vědám věnovalo zvýšenou pozornost na újmu vzdělání jazykového. Tím by se spolu upravil přechod mezi gymnasiem a universitou, dnes tak rychlý a nebezpečný. Předpokladem pro další reformy — Paulsen vyslovuje se sympathicky i o školách směru frankfurtského a altonského — jest skutečně vědecky odborné vzdělání učitelstva středoškolského, jež by se pak i v době aktivity mělo podporovati stipendii, dovolenými atd. Právem si také Paulsen přeje, aby na německá gymnasia zase zavedeno bylo vyučování filosofické propedeutice (logice s elementy noetiky, psychologii se základními otázkami metafysiky): jen tak prý lze čeliti povrchnímu skepticismu, materialismu a eklekticismu dnešní doby. — Také ve školství dívčím hájí auktor zásadu diferenciace na stupni nejvyšším i připravuje se prý v Prusku reforma, dle které k dosavadním lyceím mají se přiřaditi čtyřletá lycea vyšší, složená z několika paralelních kursů, mezi kterými by absolventky lycei nižších mohly si svobodně voliti. Za to s úpravou pedagogií pruských (učebný jich cíl jest značně vyšší než našich ústavů učitelských a školy ty aspoň v Prusku rozhodně blíží se školám vyšším) je celkem Paulsen spokojen; požadavek universitního vzdělání všeho učitelstva má za utopii, kterou nelze provésti z důvodů vnějších, ekonomických, jakož i vnitřních: obecná škola nepotřebuje vědeckých specialistů! Ale učitelům vynikajících duševních schopností měl by se rozhodně přístup na universitu umožniti.

Celkem shledává Paulsen, že význam rodiny po stránce výchovné v dnešní době klesá z příčin sociálních (rodiče věnují malou pozornost dětem), a tudíž tím více nutno, aby škola byla tu náhradou (význam ručních prací a j.). S tímto zvýšeným úkolem školy jsou ve shodě dva hlavní rysy, jež dle Paulsena vyznačují školu nynější a jež v budoucnosti neustále se budou víc a více vyvíjeti: jednak postupné zesvětštění (odcírkevnění) a postátnění, jednak zdemokratisování školství. Škola budoucnosti bude jen školou laickou, podřízenou jen orgánům státním, bude školou interkonfesijní, ale ne beznáboženskou, bude školou volnou a prostou nynějšího byrokratického otroctví, ale ne „anarchistickou", ne školou bez kázně. Zdemokratisování její jeviti se bude v tom, že se škola střední sblíží s obecnou, že realistický moment zatlačí starou výchovu estheticko-literární, že lidu dostane se podílu na všech složkách kulturních, zvl. umění. „To by byl ideál pravé výchovy národní: ne rovnost vzdělání všech, nýbrž na podkladě obecné školy nejvyšší míra individuálního vzdělání ve shodě s nekonečným množstvím úkolů, sil a vloh, jež tvůrčí síla přírody přivodila. A to by byl ideál národní školy: aby se každému

poskytla příležitost, by dle svých vloh a síly vůle mohl se vzdělati k maximu osobní kultury a sociální výkonnosti.

Toť závěrečná slova spisku, jejž doporučujeme také u nás všem, jimž rozvoj a osud školy, zvl. národní a střední, není lhostejný. Vědecky psané příručky o dějinách pedagogiky bez toho do dnes nemáme, a kdo ví, kdy se jí dočkáme. *Kd.*

Prof. Al. Pedoth, **Entstehung des Begriffes der ganzen und der gebrochenen Zahlen und die einfachen Rechnungsarten mit diesen.** (Program libereckého gymnasia 1906.)

Duše dítěte přicházejícího na svět jest tabula rasa. Postupem doby následkem zděděné schopnosti reagovati na svět vnější vytvoří se a uchovávají v duši důležité družiny dojmů vyznačující se jistou stálostí, vznikají představy věcí, dějů. Častým opakováním nabývá dítě jisté zběhlosti v těchto družinách, mimo to bezprostřední život záhy je nutí dojmy více rozlišovati, učí je zvláště rozeznávati mnohost od velkosti; na hračkách, kouscích cukru, ovoce a pod. učí se dítě rozpoznávati, co je to mnoho a málo, upozorňuje se na členitost množství. Vzniká v něm z dojmů zrakových a hmatových, tak jako u lidí ve stavu divokém, představa čísla. Představa tato může jen tehdy vzniknout, srovnává-li člověk častěji více stejných, nebo za stejné pokládaných a známých věcí, jež jsou zřetelně prostorově odloučeny, a má-li zájem na jejich kolikosti. Číslo je vlastnost množství, je to prostředek, jímž rozeznáváme od sebe jednotlivá množství vzhledem k jejich kolikosti, vzhledem k jejich obsahu vyplněnému stejnými členy. Aby bylo možno počítati tyto členy, musí se dříve vyvinouti řada číselná. Záhy se pozná, že číselná vlastnost množství se nemění, zamění-li se každý předmět množství prstem ruky. A tak, jak nám to potvrzují číslice a číslovky starých národů, učí se divoch řadě číselné na svých prstech, s řadou svých prstů srovnává každou jinou řadu členů. Poněvadž pak většímu ze dvou množství přísluší v řadě číselné číslo pozdější, zoveme toto číslo větším přenášejíce vlastnost prostoru na číslo, ač číslo není žádným útvarem prostorovým, nýbrž toliko zvláštní vlastností útvarů prostorových, již poznáváme při srovnávání jich s jinými. K pojmu čísla můžeme však přijíti též z dojmů sluchových a svalových, avšak dojmy prostorové jsou pro vytvoření pojmu čísla cennější, ježto jsou stálejší, trvalejší, pevněji utkvívají než ony, nehledě k tomu, že vývojově jsou přednější. Číslo však není toliko výrazem mnohosti stejných předmětů nebo řady stejných tonů, stejných pohybů, nýbrž i výrazem velikosti množství. Nejdříve zajisté ho zde bylo užíváno k určení množství kapaliny nebo obilí, při čemž určité množství zvoleno za jednotku, za míru, později však užíváno ho i ke stanovení délek a ploch. Číslo participuje však též na vývoji pojmu prostoru a času. Pomocí čísla děje se poznání přírody, jím je teprve možný přesný popis předmětů a dějů, užitím čísla uvedeny byly představy naše v určitý řád. A jako vytvoření pojmu čísla je podmíněno rozličnými potřebami biologickými, jimi je vlastně vynuceno, tak i počítání s čísly se vyvinulo bezděčně z nutných úkonů životních. Především se vy-

vinulo sečítání jako úkon skladný a jemu odpovídající úkon rozkladný, odčítání. Násobení a dělení se vyvinulo, jakmile vzájemný styk, čilejší obchod žádal úspory času. Ku konci práce své podává auktor resumé a zároveň příkazy didaktické. Má-li se dosíci cíle vyučovacího, nesmí se počítání zvrhnouti ve hru slov a znaků. Každý počet má smysl pouze se zřetelem k věcem, jichž vlastnost vyjadřuje. Práce Pedothova doložená Machem, Cantorem, Simonem a j. je vlastně methodickou studií elementární arithmetiky, je to jaksi psychologické zdůvodnění představy o čísle a čtyř základních úkonů početních. Třebas to ve studii výslovně nebylo vytknuto, je přece zřejmo již ze způsobu podání, že jí má býti především žákům ozřejměna, psychologicky vyložena podstata čísla a objasněna úvodní pravidla početní. Na více práce ona zajisté nečiní nároku a do té míry může plniti úkol svůj. Než i v rozsahu látky, již má auktor na mysli, jsou mnohé otázky jiné, které žákům působí více obtíží a jež v učebnicích ne zrovna jasně a plně jsou — a často ani nemohou býti — řešeny a které by tedy v práci takové zasluhovaly povšimnutí. Mnohé z části o vzniku čísla mohlo pro známost a jednoduchost odpadnouti, a za to by se odporučovalo prohloubiti a vícestranněji zdůvodniti úkony početní zvláště násobení (záměnnost činitelů, pojmenování jich, pojmenování součinu a pod.), s ním spojené dělení, jakož i s tímto související číslo lomené. Dedukce auktorovy ovšem jsou jen potud správny, pokud se jedná o arithmetiku. Dále nutno poznamenati, že učivo arithmetické nepůsobí nikdy tolik obtíží, jako učivo algebraické, vyžadující vyšší chopnosti abstrakční a také se s hlediska methodického v arithmetice zajisté tolik nechybuje jako v algebře. To, co uvádí auktor jako didaktický prostředek, je zajisté každému poctivému učiteli arithmetiky známo.

Dr. F. Lukavský.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Čechische Revue. Redaktor prof. dr Arnošt Kraus.

Není to frase a nemíním tím lichotiti těm, kdo mají zásluhu o založení tohoto časopisu, řeknu-li, že se nám zase jeden sen uskutečnil. Potřeba časopisu který by jednak tlumočil naše národní tužby a snahy cizině, jednak aby nás před cizinou důstojně representoval, byla vždy pociťována a netřeba ji doličovati. Spíše vyzývá k úvaze otázka, proč už dávno a dávno potřebě té nebylo vyhověno. Patrně nebylo tu podmínek náležitých. Nechci o nich uvažovati dopodrobna, jen na něco poukážu. Dlouho nám postačoval německý denník politický „Politik" a nelze popříti, že mnoho vykonal pro seznámení ciziny s naším kulturním životem; prof. Kraus byl v tomto směru také tam činný. Avšak účinnost všeho, co podával tento časopis, byla velice seslabována, že to je orgán určité politické strany,

která jen jistou, poměrně krátkou dobu byla zástupcem snah a tužeb rychle pokračujícího národa v celku, nyní však jen poměrně malé části. Pro co se Politik angažovala a angažuje, nemůže býti měřítkem našeho kulturního pokroku. To cítí každý přívrženec jiného směru politického mezi Čechy a to pozná každý cizinec, který má příležitost také jinde se o českém životě informovati. Politická jednostrannost orgánu zabarvuje anebo aspoň vzbuzuje podezření, že zabarvuje, všechen jeho obsah i tu jeho část, která s politikou nemá co dělati a jest psána třeba co nejobjektivněji. Proto nám nemůže více postačiti takový časopis pro representaci národní před cizinou a pokud stačil, bylo to známkou, že politický boj zabírá veškeren zájem náš na úkor jiných stránek života národního, jichž výkvětu je k náležitému vyžití národní individuality stejně zapotřebí.

Konečně tedy časopis žádaný máme a jest si jen přáti, aby se podařilo cíle, vyplývajícího z povahy věci a s plným porozuměním vytknutého v proslovu dosáhnouti totiž: „nicht in zusammenhängender Darstellung, sondern anknüpfend an aktuelle Erscheinungen aus allen Gebieten über Sein, Wollen und Können des čechischen Volkes belehren, falschen Ansichten entgegentreten und durch Beseitigung von Vorurtheilen eine Verständigung mit den anderen, zumal den benachbarten Kulturvölkern anbahnen und ermöglichen."

Již pět sešitů leží před námi, můžeme tudíž na nich odhadovati, jak daleko skutky souhlasí se slovy. Myslím, že jsme oprávněni k naději, že tak to půjde, že to dobře půjde, jako to dobře šlo s titulem „čechische". Co se tohoto posledního týče, přispěly důvody politického rázu k tomu, aby z názvů čechisch a böhmisch učiněny byly symboly pro stanovisko v státoprávním sporu mezi námi a německými obyvateli Čech. Věc rozhodně malicherná, svědčící o podrážděnosti na obou stranách. Ani my nemůžeme poručiti Němcům aby nás zvali, jak si přejeme, ani obráceně Němci nemohou donutiti nás, abychom se nezvali, jak my chceme. Oficiální označení, které může jedna nebo druhá strana vynutiti, má takovou cenu jako to pověstné „stvoření" bosenské řeči. Fakt je, že ani jedním, ani druhým názvem nevznikne nedorozumění, a proto rozumní Němci nic nenamítají proti tomu, když my se zveme po německu Böhmen (tak na př. redaktor „Zeitu" [týdenníku] velmi resolutně odbyl horkokrevného profesora zdejší německé university Picka, když protestoval proti böhmisch = český). Fakt je dále, že nic nezadáme my sobě a svým jakýmkoli aspiracím, když se budeme zváti anebo se necháme zváti „Tschechen" jako nás zvou Francouzi a jiní románští národové. Naopak, užijeme-li ostentativně sami toho názvu, vyjádříme svoji slovanskou individualitu vůči Němcům určitěji, než názvem Böhme, když je v užívání název Deutschböhme, a zbavíme se zároveň odiósního zabarvení, kterým Vídeňáci pronášejí slovo Böhm. Deutschböhmové musí se s námi děliti o vše, co pěkného povídají o Böhm in Amerika. Nechť tedy böhmisch má význam teritoriální a čechisch národnostní; budeme mluviti o böhmische Bahnen a čechische Literatur a budeme rozeznávati böhmische Industrie a čechi-

sche Industrie, böhmischer Landtag a čechische Kurie atd. Vycházení časopisu Čechische Revue zdá se, že hádkám v té příčině učiní konec. Co se obsahu týče, je viděti úsilnou snahu vše zachytiti, co českým životem hýbe. Každé číslo přináší překlady z krásné literatury a jestliže kdo by si přál jiný výběr, bude možno v dalších číslech všemu vyhověti. Co je podáno stojí za přeložení. V každém čísle jsou pojednání o detailních otázkách denních ze všech oborů, pak přehledy retrospektivní a souhrnné v určitě omezených epochách; posudky a referáty o knihách významnějších, přispěvatelů je ze všech oborů dost. Přejeme, aby časopisu se dobře dařilo, aby redaktor a nakladatel byli za svou práci odměněni a k vytrvání povzbuzeni.

Ki.

Učitelské Noviny. Ročník XXIV. 1905—1906. Nákladem Adolfa Frumara v Praze.

Lad. Kunte: Pokrok v náboženství. Kunte vidí vývoj náboženský a pokrok v tom, že víra v sebe počíná vytlačovati a nahrazovati víru v boha, odpovědnost sobě samému počíná nahrazovat odpovědnost božské auktoritě, a víra ve význam přítomné chvíle, ve význam života na zemi víru v život ilusorní za hrobem. Pokrok v náboženství povede dle názoru Kunteho k odstranění víry v boha (ve starém slova smyslu) i víry v osobní přežívání (nesmrtelnost) a k nahrazení obou věrou v člověka a ve význam přítomnosti; na místo práce a života pro boha a věčnost nastoupí práce a život pro člověka a jeho život na zemi. Krátce: nebude jiného náboženství než síliti a zkrašlovati život svůj i ostatních.

F. A. Soukup: Augustina Smetany myšlenky o školství. Dle Soukupa bil se Smetana, mučedník volnosti myšlení, nejvíce za svobodu vyučování, za svobodu školy, jejíž nedostatky poznal hned jako studující filosofie. Smetana zdůrazňuje, že nikoli směr, nýbrž osobnost učitelova vtiskuje ráz všemu vyučování, vyslovuje mínění své o nezbytnosti studia filosofického pro každého inteligenta a tudíž i pro učitele, volá po důkladné reformě školství (odstranění školy konfesijní) a ukazuje, že reforma musí počíti od škol národních (dostatek svobodných vzdělaných učitelů.)

S.: Haeckel jako pedagog. Pedagogika Haeckelova není novou, nýbrž jest pouhým zaokrouhlením a doplněním pedagogiky staré, hlavně Spencerovy. Žádá důkladné školské reformy, zejména odstranění vyučování konfesijního a větší péči o tělesný vývoj. Cílem moderní školy má být, aby škola naučila člověka samostatně myslit, bystře pozorovat a aby ho přivedla k názoru o přirozené souvislosti dějů.

F. A. Soukup uveřejňuje stať „Hegelova klasifikace věd“ a „K jubileu J. S. Milla“, Fr. Sedláček článek „Pedagogický a národohospodářský význam školy pomocné“, ze Schererova článku o dějinách pedagogiky a pomocných věd uveřejněna stať „Náboženství a morálka“.

ak.

Živa, časopis přírodnický. Ročník XVI. 1906. Nákladem J. Otty v Praze, 10 K.

Dr. Em. Rádl: O. Vesal a Leonardo da Vinci. Dr. Rádl registruje výsledky diskuse, která se rozpředla o významu Vesalova díla „De humani corporis fabrica libri septem", jež nazval E. Jackschath plagiátem a za jehož vlastního původce prohlásil slavného malíře Leonarda da Vinci. (1452 - 1519). Proti obvinění Jackschathovu brání Vesala (1514—1654) velmi přesvědčivě A. Forster a M. Roth důvody, jichž Jackschath a jeho stoupenci nevyvrátili. Rádl porovnávaje Vesala s Leonardem da Vincim (Vesal odborník — Leonardo dilettant, Vesal reformátor a polemik — Leonardo, který pěstuje anatomii pro osobní potěšení a ukojení subjektivní touhy, Vesal, učenec jdoucí do veřejnosti a tíhnoucí za veřejným uznáním — Leonardo, uplatňovatel své osobní touhy) dospívá k závěru, že, byť by i Vesal užil z Leonarda da Vinci snad některých podrobností, jednotlivých obrazů a anatomických nálezů, přece v reformátorství svém nikdy Vesal Leonarda neplagoval.

Rd. O sluchu nižších obratlovců. Sluch, který je u člověka v mnohém ohledu dokonalejší než zrak, jeví se u nižších obratlovců měrou nepatrnou, o některých pak (na př. ryby) dosud není rozhodnuto, slyší-li čili nic. Sluchem obojživelníků zabýval se posledně R. M. Yerkes a dospěl k úsudku, že žáby slyší. Ale mimo to jsou jeho výsledky zajímavy tím, že ukazují, že sluch zaujímá mezi smysly zcela zvláštní místo: kdežto na podráždění světelné, chemické, hmatové a jiná reagují zvířata tím, že se určitým způsobem orientují ke zdrojům podráždění, u sluchu toho není. *ak.*

Hlídka, ročník XXIII., redaktor Dr. Pavel Vychodil. 1906.

Vedle četných posudků a referátů o knihách filosofických vykazuje právě uplynulý ročník této revue řadu prací filosofických. Dr. Jos. Kratochvil pojednal o těchto thématech: Poměr psychologie k fysiologii v čís. 1., Náboženský problém ve filosofii Sokratově v čís. 3.—6., Novoidealism a jeho kořeny v čísle 8. a Dnešní pojem dějin filosofie v čís. 11.— V. Lankaš v článku „Pragmatism" upozorňuje na novou filosofickou doktrinu pod tímto názvem z Ameriky se šířící: Pravda je ve výsledku a ukazuje se výsledkem: *τὸ πρᾶγμα.* To je pravdivé, čeho výsledek je dobrý, to jest pravda v theorii, co je dobro v praxi. Zástupce této filosofie W. James. — Týž auktor v řadě článků pod názvem „Ze světa idejí" referuje o mnohých jiných zjevech v současné filosofii, jako na př. o „Humanismu", jenž je extensí Jamesova pragmatismu, o filosofii činnosti a pod. — Dr. Jos. Kašpar podal pěknou studii „O životě a filosofii Giordana Brunona". (Viz posudek v 6. čísle „Č. M.") Dr. M. Kubíček v článku „Marxův vědecký socialism a budoucí společnost" podává první hlavu zajímavé studie sociologické.

Z jiných článků upozorňuji na tyto: Prokop Šup, Ruská obščina; Dr. Jan Sedlák, Legendy hagiografické; Leoš Janáček, Rozhraní mluvy a zpěvu; K. Löfler, Snahy o rozlučitelnost manželství; Fr. Dohnal, Umění a náboženství; R. Tenora, Úprava škol. . .; Dr. Jos. Kratochvíl, Poznámky o vědecké práci a kritice. *Krt.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, I., svazek 42., seš. 2.—5., roč. 1906.

Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung von G. Heymans und E. Wiersma.

V dubnu 1905 rozeslali auktoři všem nizozemským lékařům (počtem asi 3000), jakož i jiným osobám dotazníky za účelem sebrání dat o normální psychické dědičnosti. Dotazovaní měli podati karakteristiku rodiny, kterou ve svém okolí dobře znali. Při tom šlo především o řešení otázky, zda a pokud se dá pozorovati pravidelná souvislost mezi vlastnostmi rodičů a dětí. Dotazníkový arch obsahoval celkem 6 bodů: 1. pohyby a jednání: neklidnost, občasná pracovitost nebo lenost, malomyslnost nebo vytrvalost, rozvážlivost, nerozhodnost a pod.; 2. city: citlivost, prchlivost, podrážděnost, dobromyslnost, sklonnost ke kritisování nebo idealisování, nedůvěřivost nebo přílišná důvěřivost, snášenlivost, veselost, zasmušilost, starostlivost a pod.; 3. funkce sekundární: hlubší neb slabší dojmovost, smířlivost, stálost nebo měnlivost sympathií a antipathií, lpění na starých vzpomínkách, názorech, potřeba jednoho nebo více povolání, vymýšlení projektů, snažení o přítomnost a budoucnost, souhlas nebo spor mezi přesvědčením a jednáním a pod.; 4. intelekt a stavy příbuzné: chápavost, povrchnost, hloupost, znalost lidí, praktický smysl, rozhled, samostatnost, rozhodné nebo podmínečné vyjadřování, zvláštní nadání, druh zábavy, umění vypravovatelské, věcnost nebo mělká povídavost, častější opakování týchž událostí, hudební sluch, manuální zručnost, pamět a pod.; 5. pudy a náruživosti; 6. různé: dvornost, roztržitost, čistotnost, dochvilnost, zvláštnosti řeči, smích, chování se za nemoci, duševní poruchy a pod. Ze 3000 osob dožádaných vyplnilo jich 400 zaslané formuláře a to s největší pečlivostí a rozvahou. Celkem se dostalo auktorům dat o 437 rodinách a to o otci, matce, 1 až 12 dětech, úhrnem o 437 otcích, 437 matkách a 1541 dětech. Z tohoto číselného materiálu hleděli především stanoviti, jak často se vyskytá určitá vlastnost u dětí z rodičů, jimž oběma přísluší, u dětí z rodičů, z nichž toliko jednomu přísluší, a u dětí z rodičů, kteří oba mají vlastnosti opačné. Co se týče dědičnosti vůbec, vykazují ji čísla všude zřejmě; a téměř všude jeví se dědičnost úplná a bezvýminečná. Celkem bylo dáno 105 otázek, toliko v 11 případech nebylo lze výsledky zařaditi v naprostou dědičnost. Avšak výsledky nejsou tak jednoduchy, co se týká směru dědičnosti. Přes to však data podávají zřejmý doklad o tom, že dědičnost přímá, stejného pohlaví, vyskytuje se daleko četněji než dědičnost skřížená. Vedle toho z dat jasně vychází, že dědičnost čistě otcovská a čistě mateřská daleko

častěji přichází než jiné stejně možné kombinace. Tolik, co se týká všeobecných resultátů; zajímavé však jsou velice resultáty v jednotlivých případech, zvláště co se týče směru dědičnosti. Auktoři velice šťastně stilisovali otázky, tak aby na ně mohli i neodborníci, nepsychologové odpověděti. Pro svou práci volili název psychologie druhová dle analogie názvů pathologie, therapie a j. na místo užívaných názvů psychologie individuální, diferenciální, srovnávací a pod. Z poskytnutého materiálu hodlají sděliti brzo dedukce speciálnější.

Dr. F. Lukavský.

Deutsche Revue, listopad 1906. Marburský prof. E. von Behring vymezuje pojem „vědeckého předsudku" v úvodě rozpravy „Ueber wissenschaftliche Vorurteile, insbesondere in Tuberkulosesache". „Každý soud o věcném nebo pojmovém problému, který jsem si neutvořil sám na základě svých vlastních studií, nýbrž kterýž jsem přejal důvěřivě odjinud, jest předsudek. V tom smyslu jsem přejal od svých tělesných předkův a od svých školních učitelů předsudek, že slunce stojí v prostoru světovém, any zatím děti israelské za dob Mojžíšových sobě osvojily odjinud předsudek, že slunce každý den se v světovém prostoru kol země kruhem otočí. Dnes se připojuji soudu oněch auktorů, již učí, že také slunce se v světovém prostoru pohybuje, ale nepokládám za věc vyloučenou, že bych se konečně mohl ještě obrátiti k nauce, že pohyb nebeských těles, právě jako každý jiný pohybový zjev, jest jen reflexem myslicího pochodu v mém mozku — tedy fantom — nebo, abych se vyjádřil poněkud učeněji a obecněji, že aristotelovská fenomena jsou konec konců toliko noúmena (*νοούμενα*), t. j. takové výsledky myšlení, o nichž se nikdy nemůžeme s jistotou dověděti, zdali mimo mé myšlení se s nimi něco srovnává, co má samo o sobě, a ne toliko pro mne, trvání.

Tato resignace poznávací theorie mi však nezabraňuje, vycházeti v svých přírodovědných zkoumáních od zásady, že smyslně vnímatelný vnější svět má existenci o sobě. Pokládám totiž tuto zásadu za užitečnější pro praktický život než opačnou zásadu od těch oněch hluboko myslicích filosofů za pravdě podobnější pokládanou, dle které útvarové formy, námi za stavu bdění vnímané a za pravdivé pokládané, nemají větší oprávněnosti k trvání nežli postavy nové, jež za spánku se nám zjevují.

Kč.

ZPRÁVY.

Z Jednoty Filosofické. Jednatelská zpráva za správní rok 1906, kterou podal ve valné schůzi dne 10. listopadu 1906 jednatel Dr. Arne Novák: Dovolte, pánové, abych dříve, než vydám počet z letošní činnosti naší Filosofické Jednoty, v níž se obráží tolik života duchovního i aktivity veřejné, položil několik palmových ratolestí pietní vzpomínky na rovy našemu sdružení drahé. Hrob našeho, zakladatele a protektora profesora Josefa Durdíka před čtyřmi léty navršený, k němuž často uprostřed své činnosti obraceli jsme zraky, otevřel se letos znovu, aby pojal tělo životní družky jeho, pí. Emilie Durdíkovy, jež při edici sborníku Durdíkova ukázala se právě tak pietní strážkyní odkazu svého chotě, jako vlídnou příznivkyní snah naší Jednoty. Spolek projevil důstojným způsobem účast při její smrti. Ale od Durdíkova hrobu hleděli jsme v hodině té k jeho rodišti Hořicům, kdež letos z jara vzdán byl odhalením pamětní desky na rodném domě bratří Durdíků slavnostní hold památce celé té vzácné rodiny. Osoba prof. Josefa Durdíka stála v popředí celého aktu slavnostního, jí platila promluva prof. Čády, dostavivšího se za naši Jednotu, i slova našeho dlouholetého člena výboru, prof. Drtiny; účast Jednoty byla vůbec důstojná a plná. Skoro současně vyšel nákladem a péčí Jednoty Filosofické první díl Sborníku Durdíkova, o němž ještě se zmíním; že i Durdíkovo rodné město pokládalo publikaci tu za část holdu památce Durdíkově, svědčí okolnost, že odebralo 13 exemplářů jeho. Ještě od jiného rovu přišlo k nám do Jednoty tklivé poselství. Z pozůstalosti českého přírodního filosofa pana geometra Kvasničky dostalo se Jednotě odkazu 1500 K na vydání populárního spisu o zpytné kosmofysice, o čemž došel výměr soudní; z odkazu zřízen bude zvláštní fond. Památka Kvasničkova uctěna uveřejněním jeho životopisu a obrazu jeho činnosti v orgánu spolkovém, České Mysli. — Hlavní váha naší činnosti soustředila se na vydání I. svazku Sborníku Durdíkova, jenž obsáhl XXXIX stran úvodu a 486 stran textu velkého formátu. V úvodu pojednává prof. dr. Fr. Krejčí o Durdíkově metafysice a red. Jar. Kamper o Josefu Durdíkovi jako kritiku a básníku; v textu otištěny s náležitým aparátem edičním úvahy Soustava filosofie a Darwin und Kant a vysoce zajímavá básnická skladba Durdíkova Večer. Sborník, z něhož pořízeny otisky jednotlivých prací, těší se značnému úspěchu jak hmotnému tak mravnímu, odborná i literárně historická kritika věnovala mu závažné úvahy, četní jednotlivci i ústavy zařadili jej do svých knihoven, i po peněžní stránce sborník přinese patrně užitek. Pobídnut tímto úspěchem hodlá spolek náš pokračovati v činnosti ediční, chystá nyní jako druhé číslo vydání některého filosofického díla Herzenova v překladu prof. Josefa Mikše, jenž vypíše i jeho literární činnost; v době, kdy zraky intelektuální Evropy obráceny jsou k politickému i myšlenkovému kvasu Ruska, bude tato publikace dojista včasná a zajímavá. Po Herzenovi přijde na řadu čítanka filosofická. K literární činnosti Jednoty, kromě účasti

na vydávání orgánu spolkového České Mysli, jíž bohdá v době nejbližší pojištěn bude základ existenční, náleží i udělení čestné odměny 100 K za nejlepší práci z oboru dějin české filosofie panu Ph. C. Karlu Hochovi za zdařilou úvahu z historie naší myšlenky reformační „Smí-li křesťan válčiti". Přednášek konáno 8; 25. listopadu přednášel dr. Gustav Tichý „O pojmu nekonečnosti u Kanta", 2. prosince dr. J. Papírník „O literární činnosti Josefa Durdíka"; dne 20. ledna dr. Klineberger „O citu společenském"; dne 3. ledna a 24. února dr. Julius Suchý „O kritických směrech ve vědách přírodních", dne 17. února doc. dr. Rádl „O Lamarkovi a jeho následovnících" a dne 10. listopadu o valné hromadě dr. O. Fischer „O kontroverse o vývoji smyslu pro barvy". Do spolkového archivu filosofických dokumentů přibyl vedle hojné pozůstalosti Kvasničkovy Havlíčkův rukopis poznámek o filosofických čteních o psychologii z let 1838 a 1839 ve formě tří sešitů; tento přírůstek vhodně se pojí k letošní oslavě Havlíčkova jubilea.*)

Zpráva pokladní.

Stav jmění „Filosofické Jednoty" v den valné hromady 10. listopadu 1906 byl takový:

K stavu jmění, jenž vykázán byl při valné hromadě předešlé (11. XI. 05), totiž K 1626·86 přibylo během roku 1905/6 K 2257·13, a sice:

„ 57·— vydajnému jmění (členské příspěvky)
„ 660·— publikačnímu fondu (za prodaných 88 exemplářů Durdíkova Sborníku)
„ 40·13 úroků; a pak
„ 1500·— jakožto odkaz zvěčnělého inženýra Tom. Kvasničky, splatný po smrti jeho vdovy, zatím nezúročitelný a na domě v Kroměříži knihovně pojištěný.

K 3883·99 činila tudíž aktiva na konci roku 1905/6.

Naproti tomu bylo vydáno:

K 211·64 ze jmění vydajného (v čemž mimo běžná drobná vydání zahrnuto 60 K za rukopis Havlíčkův a 100 K jakožto odměna p. Hochovi za konkurenční práci)
K 1519·30 z publikačního fondu (v čemž zahrnuty jsou dvě splátky na účty tiskárny za tisk Durdíkova Sborníku, K 1422·20 a K 40·— kromě drobnějších vydání administračních)

K 1730·94 činila tedy pasiva na konci roku 1905/6.

Po odečtení těchto pasiv od oněch aktiv zbývalo tudíž dne

*) Rukopis ten přešel od té doby v majetek p. V. J. Nováčka.

10. list. 1906 jmění vůbec: K 2153·05, z čehož připadá:

„	116·59	na „Voldanův fond“,
„	232·06	na vydajné jmění,
„	304·40	na publikační fond a
„	1500·—	na Kvasničkův odkaz.
Úhrnem:	K 2153·05*)	

Zpráva knihovní.

V letošním roce přibylo celkem 77 knih a to: darem od pana Vávry z pozůstalosti po Václ. Kolihovi, radovi zem. soudu 41, od p. Dr. Arne Nováka 10, od p. Dr. Papírníka 1 a od p. Dr. E. Kadeřávka 3, z redakce Č. Mysli pak 22 knihy.

Jest tedy stav knihovny tento:

odd.	A	má	183	děl	ve	200	svazcích;	přibylo	27
„	B	„	54	„	„	64	„	„	0
„	C	„	53	„	„	72	„	„	12
„	D	„	46	„	„	55	„	„	15
„	E	„	35	„	„	154	„	„	23
Celkem 5 odd.		„	371	„	„	545	„	„	77

Výbor se sešel šestkráte ke schůzím výborovým. Členů bylo 45, zakládajících 5. Konečně buďtež vzdány díky sl. I. třídě České Akademie za příspěvek na vydání Durdíkova sborníku, nakladateli Janu Laichterovi za vydávání spolkového orgánu České Mysli, dárcům knih, dru Papírníkovi za vzornou péči o edici Durdíkova sborníku, denním listům, jež uveřejňovaly naše zprávy spolkové, a vůbec všem příznivcům spolku.

Dne 7. ledna konána byla slavnostní valná hromada Jednoty filosofické, v níž prof. Hostinský u příležitosti svých šedesátých narozenin byl jmenován čestným členem. Na téže schůzi přednášel dr. Zdeněk Nejedlý O významu činnosti prof. Hostinského.

Lidová píseň v Rakousku. Účel podniku a pokyny sběratelům. Tato sbírka, již chystá c. k. ministerstvo kultu a vyučování, má v jednotlivých svazcích, podle národů a zemí rozdělených, obsahovati veškeru lidovou hudbu, zejména pak lidovou píseň národů a kmenů v Rakousku žijících. Hlavní úlohou jest vypátrati a sebrati ty písně, tance a jiné projevy hudební, které v širokých středních neb nižších vrstvách lidu vznikly neb aspoň tam se rozšířily, které však až podnes nebyly zaznamenány. Za druhé sebrati nutno i ony lidové plody hudební a básnické, které sice byly jakýmkoliv způsobem již zapsány a snad i tištěny, nebyly však dosud kriticky spracovány. Vydání pořízená touto sběratelskou prací, mají míti

*) Ode dne valné hromady (10. XI. 06) zmenšil se ovšem stav jmění hlavně o novou splátku na účet tiskárny, 400 K; naproti tomu dlužno k němu přičísti — ovšem mimo inventář knihovny — exempláře Durdíkova Sborníku a separatních otisků jeho částí, jež jsou na skladě a v jejichž prodeji se pokračuje. Dle závěru provedeného dne 24. ledna 1907 zbývalo neprodaných, t. j. nezaplacených výtisků celého Sborníku (na skladě a rozeslaných) 92, básně „Večer“ 198, „Kant u. Darwin“ 199, pojednání Fr. Krejčího a J. Kampera 197, což činilo by, kdyby se počítala krámská cena beze slev, celkem K 2336·60.

přísně vědecký ráz. Proto nutno užíti v nich kriticky i celé příslušné literatury a spracovati ji. Nejnalehavější prací však jest a bude zaznamenati z úst lidu to, co dosud nebylo objeveno neb aspoň ne uveřejněno. V posledních desítiletích sice mnoho úspěšné práce bylo v oboru tom právě u nás vykonáno, ale věru neméně jí ještě zbývá. Kvapem zajisté upadá v zapomenutí vzácný poklad lidu. Čím dřív, tím líp!

Má-li býti v mezích možnosti dosaženo hlavního úkolu takového díla, vědecky založeného, t. j. úplnosti, nutno podepsanému výboru, jenž pověřen byl úkolem organisačním a redakčním, pokud běží o českou lidovou píseň a hudbu v Čechách, obrátiti se s touto žádostí o spolupracovnictví k široké veřejnosti, zvláště k učitelstvu, duchovenstvu, úřednictvu, lékařstvu, studentstvu a vůbec ke všem, kdokoli mají s lidem přímý styk.

Hlavní zásady této sběratelské práce jsou asi tyto: především má se sbírati to, co z lidu samého vyšlo, tedy vlastní lidová píseň a vlastní lidová hudba, dále všechny plody umělé (píseň i hudba), jež lid přijal, po svém způsobu nazpaměť (nikoli z not) zpíval, měnil a dále šířil (t. zv. znárodnělá píseň), se všemi varianty v textu i v nápěvech. Zkrátka má se sebrati všechno, co ještě nyní v lidu a od lidu se zpívá a o čem lze prokázati, že se před časy tak zpívalo.

Chystaná sbírka bude tedy obsahovati nejen světské písně lyrické a epické, nýbrž i takové duchovní, které nejsou v kostelních zpěvnících nyní užívaných vytištěny (zejména poutnické a obřadné); dále pak i lidové skladby dramatické, koledy, říkadla, rhytmická říkání a popěvky při pracích, zvycích, obřadech a hrách všeho druhu. Dále zahrnuty budou všeliké nástrojové skladby lidové, hrané při tanci, zpěvu, obřadech a slavnostech (doprovody, mezihry, dohrávky, vyhrávání, fanfáry atd.), prováděné na jakékoliv lidové nástroje. Ze sbírky té pak nebudou vyloučeny ani umělé písně a skladby znárodnělé, pokud totiž přispívají k poznání povahy a vkusu lidu.

Co však i nad to ještě při příležitosti se namane a jinak nebylo by snad dosti přístupno, jako zprávy o hudebních nástrojích lidu, o tanci a kroji, o zvycích a mravech, o mluvě lidu, nebudiž pomíjeno, pokud to jakkoliv souvisí s lidovým zpěvem a s hudbou lidu. Všechny příspěvky toho druhu, byť jich i nebylo užito v tomto díle o písni a hudbě lidové samotném, přece budou podle možnosti odevzdány k vědeckému spracování jinakému.

Z této velké, co možná úplné, vědecky spracované sbírky pořídí se časem menší vydání, které by obsahovalo výbor nejlepších a nejcennějších zpěvů lidových, tak aby platně posloužiti mohlo obrození lidové písně ve škole, v rodině a ve společnosti. — —

Sběratelé mají při své práci především toho dbáti, aby zápisy odpovídaly slyšenému slovu i nápěvu s naprostou věrností, tedy bez jakékoliv změny nebo opravy. Vědecké prozkoumání a kritické spracování ve smyslu hlavních obrysů ústředním výborem stanovených zůstaveno bude redakční činnosti podepsaného výboru.

Nápěvy nutno zapsati docela tak, jak je lid zpívá, se všemi těmi odchylkami od pravidel umělé hudby v rhytmu, taktu, melodii i harmonii, s nimiž lid sám je zpívá. Zpívá-li lid píseň jednohlasně, má se zapsati jednohlasně. Žije-li však píseň v lidu dvojhlasně neb i vícehlasně, třeba zaznamenati věrně i tyto další hlasy. Také průvod nástrojový zapíše se jen tenkráte, jestliže lid sám s průvodem tím zpívá, a sice zapsati jest, jako též u ostatní, samostatné instrumentální hudby, jednotlivé hlasy nástrojové nebo partituru. Klavírní a jakékoliv jiné umělé úpravy jsou ze sběratelské práce naprosto vyloučeny.

Texty písní zapisovati jest úplně podle výslovnosti lidu a nevylučovati ani hrubých, třeba i neslušných textů a výrazů. Při tom zapisovati jest každé slovo v písni a říkání, jak se slyší, a zdá-li se sběrateli chybné, uvésti to v poznámce. Text zapíše se obvyklými literami, při čemž opatrně pozorovati jest výslovnost každého slova a zaznamenati odchylky, pokud zřetelně dají se rozeznati. Snadno dá se poznati:

1. dloužení a krácení uprostřed i na konci slova: bj*é*ži, l*é*žet vaš*í*ho, chlapic*í*, chod*í*l, vol*á*la, zapřaž*é*no a j. — sv*u*j, st*a*j, fták*u*m, ryb*a*ch, mus*í*m a p.; odchylky tyto dlužno zaznamenati ovšem jen tenkráte, dlouží-li se nebo krátí hláska, o níž jde, v kraji zápisu také v slově mluveném, netoliko při zpěvu následkem delšího nebo kratšího trvání příslušné noty;

2. změny samohlásek: d*e*ji mu chl*í*b, vč*a*ly, zmiz*a*ly, tř*í*s se z*ej*mou, dobr*ý* pivo a p.;

3. změny souhlásek: dě*r*ek šil na pout; *h*de je pra*u*da; uče*j* se (učeš); jiné odchylky: za*j*s je v *h*arestě; *j*okřín (okřín), tříbro;

4. změny v slabikách: Bo*u*slav (Bohuslav), zedník*oj*c, chlapc*oj*(ovi);

5. zvláštní tvary: *hnízdě,-ěte*; *nusál*-nosík; *sebě*-sobě, Janušk*ec* dum, ulic*ej* tre*fjít* ne*muh* a p.

6. Obzvláštní pozornosti hoden rozdíl mezi *i* a *y* (b*i*dlo b*y*ło) a pak mezi *l* a *ł* (ony my*ł*y důle), rovněž i vokalisované *l*, *r*: p*el*ný z*er*no — plné zrno a p.

7. Ke slovům místně užívaným a v spisovné řeči neobvyklým jest připsati v poznámce význam, na př. *šarapatka* (lopatka).

8. Ve všech ostatních odchylkách nalezne odborný sběratel nejlepšího rádce v Gebauerově mluvnici a ve vědeckých pojednáních dialektologických.

Při zpěvech nutno zapsati i text i nápěv. Jen v případě, že není sběrateli možno z jakýchkoliv důvodů oboje zapsati, buď zapsáno jen jedno, aspoň však sběratelem podle možnosti i vědomí poznamenáno, jak bylo by lze druhého dosíci. Důrazně buď připomenuto, aby sběratel neodmítal ani sebe známějšího textu, aniž se dříve nepřesvědčil, jakým jest zpíván nápěvem, neboť veliká rozmanitost nápěvů na týž text a naopak zase textů na týž nápěv jest typickým znakem naší písně lidové.

Jednotlivá čísla (noty i slova) mají se zapisovati každé o sobě na jedné čtvrtce (podle potřeby i na více čtvrtkách) formátu kancelářského a vše jen po jedné straně listu. Nápěvu budiž

podložen vždy text první sloky. Jsou-li při dalších slokách odchylky melodické nebo rhytmické, dlužno je zvláště poznamenati. Běžnými hudebními názvy budiž označeno tempo, a pokud zapotřebí, i způsob přednesu. Jestli trvání korun u lidových zpěváků ustálené, sluší poznamenati, jak dlouho koruna se vydržuje. Při každém čísle budiž zapsáno jméno sběratelovo, jméno i stáří zpěvákovo neb hudebníkovo, místo a datum zápisu, a pokud lze i domněnky o stáří i původu písně; v textu obsažená jména a narážky místní nebo osobní buďtež dle potřeby vysvětleny. Rovněž budiž vytčeno, při jaké příležitosti, za jakých zvyků a způsobů a zdali často se píseň zpívá, a zejména tančí-li se při ní a jaký tanec. Méně známé tance buďtež popisovány.

Vítány budou zprávy o osobách, které mají staré notové zápisy buď lidové hudby, zejména taneční, nebo i písní, a možno-li jich snad a za jakých podmínek získati. Při nových písních nebo nových variantech budou v připravovaném díle otištěna jména jak sběratelovo tak zpěvákovo nebo hudcovo. Také fotografie lidových zpěváků a hudců s povděkem budou přijímány.

Úplně nové příspěvky (také důležitější varianty), které v díle se uveřejní, budou přiměřeně honorovány. Skutečné výlohy sběratelů na požádání budou nahrazeny, jestliže tato činnost sběratelská byla podniknuta s vědomím a za souhlasu podepsaného výboru. Za tímto účelem po případě může býti poskytnuta i záloha.

Přihlášky sběratelů, zápisy písní a jakákoliv jiná sdělení nebo dotazy buďtež adresovány: prof. dr. O. Hostinský, Praha-II., Podskalská třída 356.

V Praze, v listopadu 1906.

Český pracovní výbor pro lidovou píseň v Čechách.

Dr. Otakar Hostinský,
univ. profesor v Praze, předseda výboru.

Dr. Eduard Kastner,
c. k. zemský školní inspektor v Praze.

Jan Malát,
ředitel dívčí školy v. v. na Smíchově.

Vavř. J. Dušek,
gymn. profesor na Král. Vinohradech.

Dr. Jan Jakubec,
univ. docent v Praze.

Dr. Zdeněk Nejedlý,
univ. docent v Praze.

Dr. Otakar Zich,
gymn. profesor v Praze.

Nietzschův vliv za naší doby. Raoul Richter měl na jaře 1906 v „Lessingově společnosti" v Berlíně přednášku o Bedř. Nietzscheovi a kultuře naší doby. V ní pravil: Rozsah jeho kouzelné působnosti jest nyní veliký. Že filosofie cechovní, která Nietzsche tak dlouho ignorovala, činí jej dnes předmětem zevrubných zkoumání, rozumí se samo sebou. V „Dějinách filosofie" od Heinze-Ueberwega odbývá se Nietzsche r. 1888 několika řádky, 1897 se Stirnerem dohromady na čtyřech a půl řádku, r. 1902 dostává se mu vlastního oddílu a vedle Viléma Wundta mezi moderními mysliteli nejobjemnějšího! Pro mladší pokolení stal se Nietzsche oblíbeným thematem doktorských dissertací. S kazatelen se jeho nauky nejen potírají, nýbrž i káží, jakož svědčí „Zarathustrapredigten" protestant-

ského faráře Kalthoffa. Učitelé obecných škol dávají si v svých prázdninových kursích přednášeti o filosofii Nietzscheově. V salonech společnosti zabral Nietzsche povlovně místo Schopenhauerovo. Zarathustra, jistě ne kniha snadno přístupná, má již více než 60 vydání; dvojí rozličné vydání sebraných spisů vyšlo od r. 1895, třetí vychází. Nietzschův duch vniká až do nejniternějšího jádra naší kultury. Nejvážnější umělci doby se cítí s ním zpříbuzněni; díla jako Klingerovo „Kristus v Olympu", Delimelovi „Dva lidé", Straussova „Symfonie Zarathustrova" jsou plna jeho ducha. Mužové politické praxe významu K. B. Naumanna cítí potřebu, vypořádati se s Nietzschem. *Kč.*

Jan Slavík, jub. zemský školní inspektor na Moravě, zemřel 2. srpna 1906 na Smíchově. Od něho pochází školní kniha: Zkušebné Dušesloví (V Hradci Králové, v komisi Ladislava Pospíšila 1876), která však nedošla obecného schválení, byvši připuštěna jen tam, kde spisovatel psychologii učil. Psána jest úplně v duchu Herbartovy psychologie, je didakticky velmi vhodně uspořádána, nadpisy paragrafů jsou veskrze otázkami proneseny; dává zvláštní důraz na pojem duše, hledí jej přiblížiti ponětí náboženskému. Nevím jiné příčiny, proč nebyla schválena, než že v některých věcech odchylovala se od Herbarta, jak také vytýkal recensent ve Světozoru J. Kapras. Do programu gymnasia akademického v Praze r. 1889 přeložil Slavík R. Descartesovy Úvahy o první filosofii. Byl hlavním spolupracovníkem Prusíkova Kroku, kamž napsal několik pedagogických referátů a úvah. Nar. 29. listopadu 1842. *Kí.*

Úmrtí. P. J. Moebius, psychiatr, jenž o psychologii tolik se zajímal a po stránce pathologické mnoho důležitých pozorování učinil, zemřel v Lipsku. Názvy jeho spisů, o nichž svým časem bylo v Č. Mysli referováno, naznačují směr, jímž se v psychologii a filosofii bral. Obnovuje jaksi theorii Gallovu, že schopnosti a vlohy duševní jsou podmíněny úpravou mozku, kteráž jest i na lebce patrna, takže odtud vypozorovati se dá, a hledí ji novými důvody opříti ve spise Über die Anlage zur Matematik (viz Č. Mysl II. 144). V tomto směru studoval vztahy organismu k duševnímu vývoji, zejména vliv dědičnosti, a tu zase vliv zatížení pathologického u vynikajících individuí (Schopenhauera viz Č. Mysl I. 142 Über Robert Schumanns Krankheit 1907, Goethe und die Geschlechter a j.). V tomto směru napsal také Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes, jenž dočkal se osmera vydání a svým stanoviskem, emancipačním snahám nepříznivým, mnoho rozhořčených replik vyvolal. Jestliže se dle těchto a jiných spisů mohlo zdáti, že Möbius je přívržencem směru čistě empirického s nádechem materialismu, tož v posledním spise: Die Hoffnungslosigkeit der Psychologie 1907, prohlašuje empirickou vědeckou psychologii za nemožnou a vidí její spásu jen ve spojení jejím s metafysikou ve smyslu idealistickém. *Kí.* — Dne 10. list. 1906 zemřel ve Vídni universitní profesor a ředitel pedagogického semináře ve Vídni, Dr. Theodor Vogt, první po smrti Lindnerově Herbartovec v Rakousku. Vogt se narodil dne 25. prosince 1835 v Schirgiswalde v Sasku. Vybyv školu obecnou, navštěvoval

učitelský seminář v Drážďanech, chtěje se státi učitelem obecné školy. Ježto však tento cíl mu nedostačoval, ustanovil se, že bude učitelem vyšší školy. Chodil tedy do gymnasia na Malé Straně v Praze, r. 1854 vstoupil na vídeňskou universitu, kde r. 1862 byl promován. V květnu r. 1865 se habilitoval za soukromého docenta pro pedagogiku, r. 1868 pro filosofii. Roku 1871 se stal řádným profesorem pedagogiky ve Vídni. U Herbartovců Vogt zabíral dosud mimo Reina místo přední. Byl předsedou „Vědeckého spolku pro pedagogiku"' vydával jeho „Ročenku" (Jahrbuch) a „Výklady" k rozpravám v ní obsaženým. Napsal Lottův životopis a vydal Lottovy spisy o Herbartovi. Z jeho prací jiných slušno hlavně jmenovati biografie Rousseauovu, Kantovu a Fichteovu. Ač byl Vogt přesným Herbartovcem a přemnozí profesoři německých škol jsou jeho žáci, přece působení jeho nepronikl v středním školstvu německém u nás, tak jako mírnějšího, zklerikalisovaného Herbartovce Willmanna. *Kč.*

Carnegieovy vědecké nadace. Americký filantrop Andrew Carnegie, kterýž loni založil nadaci na podporování emeritovaných universitních profesorů, věnovav k tomu účelu 10 millionů dolarů, letos přidal k řečené nadaci dalších 5 millionů dolarů, takže má nadace 15 millionů dolarů jistiny. Účel nadace má vedle ustanovení Carnegiova býti rozšířen v ten způsob, aby také vdovy po universitních profesořích, kteří v povolání svém zemřeli, byly způsobilé k pensi. *Kč.*

Cena Frohschammerova. Filosofická fakulta I. university mnichovské vytýká pro Frohschammerovu cenu v obnose 1600 M následující thema: „Podstata a systematika soudu" (Wesen und Systematik des Urteils). Práce, jaké se přeje, jest myšlena čistě fenomenologicky. Nemá býti nic vykládáno, nýbrž mají býti zjištěny skutečnosti vědomí. Při tom jest především míti k tomu zření, že běží o soud, ne o výpověď nebo větu, o logické, tedy myšlenkové, ne o jazykové nebo mluvnické, o smysl, ne o formu. Má býti především ukázána vnitřní struktura, kterouž se vyznačuje logická skutečnost, jež má zvláštní jméno „soud" a jméno to míti zasluhuje a jest odlišena od jiných, také zdánlivě příbuzných skutečností. Při „systematice" soudu jest především myšleno na karakteristicky rozličné možnosti, že to neb ono v soudu se přiznává; karakteristicky v tom smyslu, že se týkají vnitřní bytosti soudu. Ostatně může při té „systematice" to neb ono hledisko býti učiněno hlavním. V práci se nemá vyskytovati žádný pojem, který by nebyl zjištěn neobojetně a pro čtenáře jistě pochopitelně, tak, aby jej, jak se říká, mohl chápati rukama. (Lhůta podání končí 31. říjnem 1908. Práce jest opatřiti krátkým heslem. Jméno spisovatele musí býti připojeno v uzavřené obálce, kteráž má vně totéž heslo.) *Kč.*

Výměna profesorů v Hamburku. Známo, že z Pruska vyšel podnět, aby se dostávalo akademickému vyučování nového povzbuzování a nových látek přibíráním vynikajících učencův a tím sloužiti lepšímu vzájemnému dorozumívání národův. Podnětu tomu činí zejména dosti rozsáhlou měrou zimní učebná osnova hamburského vrchního školního úřadu. Její přednášky obsahují

nyní téměř veškeren obor učebný universit. Ku přednáškám jsou přičleněny uzavřené pokračovací běhy a cvičby pro bohoslovce, mediky, právníky, kupce, učitele a učitelky, farmaceuty, inženýry atd. Celek se blíží již nyní universitám více nežli na př. akademie poznaňská, která byla zřízena dle vzoru hamburského.

Hamburský stát pozval z cizozemí k obsáhlým řadám přednášek: prof. Mastermanna z Birminghamu (přednáší o Robertu Browningovi), prof. Rosseta z Grenoblu (romantická poesie a Viktor Hugo), ředitele dra Tolmanna z New-Yorku (sociální a průmyslová reformní hnutí v Americe), konsula dra Solé y Rodrigueze z Uruguaye (obchod a průmysl Uruguayska) a slečnu Gelatiovou z Italie (literární směry v Italii). Všichni tito docenti konají přednášky jazykem svého domova.

Z německých vysokých škol účastní se 11 učenců přednášek hamburských, a to právník Frank z Tubink, národní hospodář Thiess z Gdanska, filosof Eucken z Jeny, zeměpisec Friederichsen z Roztoku, historik Marcks z Heidelberka, literární dějepisec Litzmann z Bonnu, hudební historik Kretschmar z Berlína, historikové umění Steindorf z Lipska, Noack z Kielu a Löschke z Bonnu a odborník v rybářství Schiemenz z Berlína.

Americká milionová nadace pro university. Úřadu pro veřejné vyučování v Spojených státech odkázal Rockefeller summu asi 60 millionů rakouských korun, aby jí bylo užito způsobem pro všeobecný užitek. Dosud z odkazu toho rozdáno devíti universitním ústavům darů po 150.000 až 450.000 korunách, aby se ji užilo ke zdokonalením všelikého druhu. *Kč.*

Učebná stolice pro německého profesora v Americe. Němci ve Wisconsinu se usnesli, uctíti památku zemřelého nedávno Karla Schurze zřízením profesury na státní universitě v Madisoně. Profesura bude obsazována způsobem tím, že každý rok bude na ni povoláván profesor z některé university v Německu. *Kč.*

Ženská universita v Chicagu. Universita Chicagská usnesla se zrušiti společné studium obou pohlaví a provésti pozvolna odloučení mezi mužskými a ženskými studujícími, až se dospěje opět úplného oddělení. Bude-li potřeba, mají se vystavěti zvláštní universitní budovy pro studenty a studentky. Koedukace se prý na universitě chicagské neosvědčila. *Kč.*

Paní Curieova, spolupracovnice na objevení radia, byla po smrti svého muže, jenž přišel o život pod koly vozu nákladního, povolána za docentku na stolici Sorbonny, kdež on působil. Curieova je rozená Polka Sklodowska a je první profesorkou francouzskou na vysokém učení. Studenti ji při vstupní přednášce „o theorii iontů" připravili ovaci. *Kč.*

Prof. Drtina vzdal se spoluredaktorství Č. Mysli jsa jinak zaměstknán. Zbylí redaktoři nadějíce se i pro budoucnost vzácné podpory bývalého spoluredaktora prohlašují, že ve směru časopisu, jak je určen programem uveřejněným v 1. čísle prvního ročníku, nestala a nestane se žádná změna.

KAREL HOCH:

HUSITÉ A VÁLKA.

(Pokračování.)

Zdá se skoro, že Hus jde ještě dále. Právo kanonické, jehož se tak často dovolává, jest mu „ustanoveno od prelátů církevních, aby neposlušní byli zkroceni"; není rozporu mezi ním a zákonem evangelickým.[26]) Ve zmíněné „Refutatio" se otázkou zabývá obšírněji. Kruciata byla líčena jako boj proti kacířství, a Husovi odpůrci dovolávali se Mojžíše, jenž pobil modloslužebníky, na důkaz, že církev nedopouští se krutostí, přinutí-li k návratu kacíře a schismatiky. Hus obmezuje to pouze: Je třeba, aby kacířství bylo zřejmé, za druhé, aby papež měl k tomu rozkaz od Boha (jako Wiklif!), jako měl Mojžíš, a za třetí, aby užíval prostředků mírnějších než Mojžíš, který naznačoval nekonečně mírnějšího tvůrce Nového zákona. Připouští však, že zřejmí kacíři od církve mají býti násilím přivedeni k víře, aby vyznávali Krista a zákon jeho, poněvadž, ač nikdo nemůže věřiti leč ze své vůle, přece může býti donucen ku vnějším skutkům, které vedou k víře. Sluší arci lišiti mezi přinucením a vyhlazením, o kterém mluví bulla.

Hus tedy v zásadě shoduje se s církevním systemem pronásledování kacířů, žádaje pouze některá zmírnění. Přes to bylo mu na koncilu vytýkáno, že uchýlil se od církevní nauky i v těchto věcech.

K tomuto obvinění odpovídá 8. června 1415.[27]) Byl mu přičítán bludný výrok, že „doktoři, kteří tvrdí, že ten, kdo má býti pokárán církevním napomenutím a nechce se polepšiti, má býti vydán soudu světskému, následují v tom kněze, zákonníky a Fariseje, kteří vydali Krista, jenž nechtěl jich ve všem poslouchati, a že jsou horšími vrahy než Pilát;" „pravil jsem to," dí Hus, „o osmi doktorech, kteří napsali, že ten, kdo neposlechne jich příkazu, má býti vydán rameni světskému." K obvinění podobnému, že prý žádné kacířství nemá býti vypleněno násilím, nýbrž hádáním ve školách, odpovídá Hus téhož dne:[28]) „Není pravda; řekl jsem, že nejprve z Písma nebo z rozumu má býti kacíř přesvědčen." Obvinění to vyvrací

[26]) De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam (řeč, kterou chtěl míti před koncilem) Opera, str. 60.

[27]) Palacký, Documenta M. J. Hus vitam . . . illustrantia, str. 227.

[28]) T. 231.

Hus i jinde:[29]) hříšný má býti nejprve napomenut, potom oznámen církvi. Má býti nejprve Písmem a důvody z něho poučen, jako činil sv. Augustin a jiní, kdo s kacíři rozmlouvali. „Jestliže by však nikterak nechtěl vzdáti se bludů, já netvrdím, že by neměl býti trestán také tělesně, ale vždy pravím, že má předcházeti poučení." To arci nestačilo shromáždění, jež propuklo v reptání a hluk.

Násilná propaganda je částí reformního usilí, které v husitském hnutí tvoří „spravedlivou příčinu" k válce, vyžadovanou Tomášem Aquinským a Wiclifem. Jinou částí jeho jsou nároky a práva poddaných proti vrchnosti; také zde zdrojem byl Wiclif.

Na počátku jeho velikého díla „De civili dominio" nalezneme dvě věty: první „ius divinum praesupponitur iuri civili", druhá „dominium naturale praesupponitur dominio civili"; právo a panování lidské jest odvislo od božského. Právo božské jest právo ustanovené samým Bohem, jež slovem a skutkem objasnil Kristus jakožto zákon evangelický. Naproti tomu jest právo občanské lidského původu, vynalezené pro hřích, aby udržovalo stát násilím (coactive) v záležitostech statků tělesných a hmotných. Tím není řečeno, že práva ta si odporují, neboť každé pravé právo jest věčné u Boha, a rozdíl jen v inspiraci, prohlášení a vykonávání. Právo občanské však není nic absolutního, nýbrž je podmíněno právem božím a v něm má nezměnné kriterium. Stejně všecko panování. Nestačí tedy králi, aby měl úřad svůj ať už za souhlasu lidu nebo právem dědičným a státním; je třeba, aby především měl ho po právu božím. Čím toto právo získáváme a ztrácíme, dovídáme se hned v první kapitole, a Wiclifovi je to zásadou, ku které se vrací skoro na každé stránce. Nikdo ve hříchu smrtelném nemá nároku na jakýkoliv dar boží; k tomu vždy je třeba vnitřní spravedlnosti. Následuje spousta důkazů, na nichž můžeme dokonale obdivovati scholastické důvtipkářství. Celá bytost člověka, všecka jeho činnost, jeho existence ve stavu hříchu smrtelného je nespravedlivá a nemůže býti jiná. Jeho skutky, zdají-li se na venek dobré, jsou jimi leda „de genere". Pak je však také nespravedlivé všecko jeho panování. Vladař není vlastníkem, nýbrž jen správcem dominia — analogie lenního poměru, v níž se pokračuje: hřích je porušení přísahy věrnosti k lennímu, nejvyššímu pánu — Bohu a má za následek ztrátu dominia. Odtud věta „nullus est dominus civilis in peccato mortali", objevující se mezi články, odsouzenými v Anglii

[29]) T. 293.

r. 1377 a 1382, v Čechách r. 1403 a 1408, konečně na koncilu kostnickém.

Je třeba ustavičně míti na paměti, že Wiclif a Hus vystupují jen proti hierarchii ve prospěch moci světské, která oba chrání, abychom pro tyto zásady — Hus přijal jejich obsah i argumentaci — nepokládali je snad za hlasatele revolučních myšlenek i mimo církev.

Bude to ihned patrno, ohlédneme-li se u Wiclifa po konsekvencích, které bychom očekávali vůči nehodnému vladaři. „Consensus populi“[30]) a vůle boží dává mu vládu; ztratí-li ji před Bohem, není porušena smlouva, nemá lid právo odepříti mu consensus, odepříti mu poslušnost? Uvidíme, že W. nepsal De civili dominio proto, aby vyšetřil tyto konsekvence; nevyhnul se jim docela, ale šlo mu hlavně o to, aby, jak jsme právě naznačili, zdůvodnil právo moci světské odníti hříšnému kleru statky, podrobiti ho svojí „correptio fraterna“ (bratrskému pokárání), tedy jurisdikci. Věnuje jednu kapitolu[31]) úvaze „si Christianus debet potestatibus tyrannizantibus obedire“, ale nepřekvapí nás tu radikálními myšlenkami, jichž jsou plny spisy Occamovy a především „Defensor pacis“ Marsilia z Padovy. Naopak, ač je zřejmo, že stále píše proti kleru, který se bránil zdanění církevních statků, zdají se nám jeho věty až příliš konservativní. Žádá „trpnou poslušnost“ i vůči vrchnosti špatné — pure patiendum est servata caritate. Tyranovi jest i daně platiti; neznamená to, že platíme, abychom ho podporovali, neboť stačí náš dobrý úmysl, aby ospravedlnil skutek. Ba povinnost poslušnosti vůči tyranovi vyslovuje W. jedním dechem s naukou o suverenitě lidu.

„Bůh ví,“ praví — arci zas proti kleru — „zda především naříkáme pro tyranství toho, kdo nás olupuje, pro hříšnost nástroje lidu, jenž Boha lépe než tento nástroj poslouchá — či spíše pro svoji nádheru světskou, z choutky panovati a břichu sloužiti.“ Panovník je nástrojem; ale není dovoleno vzepříti se špatnému nástroji, a mluví-li se o právu napomínati vrchnost (ius correptionis) nevztahuje se to rovněž na tento nástroj, nýbrž jenom na vrchnost duchovní. Proti té smí ji vykonávati i poddaný, níže postavený.[32]) Platí sice, že není dovoleno někoho napomenouti, leč je-li to nižší. Každý hříšník je však před Bohem níže postaven, na-

[30]) De c. d. I. 130.
[31]) T. I. XXVIII.
[32]) T. III. 192.

proti tomu ten, kdo ho napomíná, čím jest pokornější, tím (před Bohem) stojí výše a má tedy k tomu plné právo. To stačí „bez ohledu“ na zákon lidský“ (sine concordantia legis humanae), aby ospravedlnilo ono napomenutí; tolik Wiclif poddaným proti hříšné duchovní vrchnosti úplně a bez výhrady připouští. Evangelické napomenutí jest obecnou povinností, nahoru i dolů, a nikdo nesmí se tu dáti odstrašiti snad strachem před interdiktem, exkommunikací, ba mučennictvím. Povinnost tato v praxi značí požadavek svobodného kázání, — myšlenka arci velmi nebezpečná. Dále však Wiclif v tom směru nejde. A jeho meze zachovává i Hus, stejně akademický, pokud jde o hříšnou vrchnost světskou.

Ony články z 45 odsouzených, které hlásají, že hříšná vrchnost ztrácí dominium, hájí Hus důvody Wiclifovými.[33]) Toliko jedná-li se o hříšný klerus, má světská vrchnost právo napomínati a trestati. Hříšného panovníka Bůh neschvaluje v tom, v čem zneužívá moci, schvaluje ho však, pokud jest panovníkem positivně, na venek; ovšem neschvaluje, počíná-li si někdo tyransky. Větu tuto třeba jest pojímati „ad bonum sensum“, a Hus neměl příčiny, aby opustil tento dobrý smysl,[34]) který vylučoval všecko zasahování poddaných, neboť vrchnost jen před Bohem ztratila moc. Teprve Táboři pochopili článek „ve špatném smyslu“; jejich český učitel, ani když stál před koncilem, nestal se z moralisty revolucionářem.

Tam v odpovědi na artikule Michala de Causis[35]) přiznává proti nehodnému knězi právo napomenutí jeho patronu nebo farníkům; neposlechne-li, lze mu zadržeti desátky. Věta „sacerdos in peccato mortali non est sacerdos“ vrací se tu stále. Hus brání se, neboť je třeba tu rozlišovati, a ještě 8. června, při posledním výslechu, prohlašuje,[36]) že platí to „co do zásluhy“, tedy „před Bohem“; jinak „co do úřadu a vážnosti u lidí“ jím zůstává — ale pozoruéme sami malý objektivní dosah této distinkce, a také koncil, jemuž více než o pravdu šlo o pořádek, nepokládal omluvu za dostatečnou, jmenovitě když theolog věhlasu Gersonova jal se dokazovati nebezpečné důsledky této nauky.[37]) „Je to blud ve víře i mravech — tvrditi to je nerozvážné, pohoršlivé, zhoubné a podvratné pro všecko lidské panování.“ Větu z traktatu „De ecclesia“ o correptio —

[33]) Defensio quorundam articulorum J. Wiclef 1412 (Opera, 159). Připáno z W., De c. d. I. 2., 6., 34., 29. a j.

[34]) Opera 154, 165.

[35]) Palacký, Documenta, 170.

[36]) T. 301.

[37]) Doc. 185.

„poddaní a prostý lid (subditi et plebeji) mohou a jsou povinni otevřeně a veřejně odhalovati a kárati hříchy vrchnosti“ — nazývá bludem zhoubným a pohoršlivým, uvádějícím vzpouru, neposlušnost a povstání.“ Hus však stál na svojí větě, a když mu byl 8. června předčítán článek z traktatu proti Pálči, o knězi, jenž hříchem pozbývá důstojenství, dodal směle:[38]) „Ano, kdo je ve hříchu smrtelném, není hodně ani králem před Bohem!“ A prelati, obracejíce se k Sigmundovi, jenž byl přítomen, vykřikli pohoršeni: Vocate regem!

Zavolejte krále! Je jisto, že nevolali dosti hlasitě. Correptio fraterna ozvala se marně na koncilu, kde její hlasatel ji zaplatil životem — ale za krátko ozvala se mnohem silněji daleko v rodné zemi. A tam nebyla to už jenom correptio.

Jestliže Husova smrt — bylo proti němu užito krajní přísnosti, jak doznává Gerson — měla zastrašiti české kacířství, bylo to pochybeno. Už 7. června pověděl Jan z Chlumu všemu sboru, že on a Husovi přátelé dovedli by hájiti mistra na svých hradech proti vojsku z celých Čech a Němec. Upálení způsobilo, že hrozba nezůstala jenom kusem rhetoriky, neboť český vzdor proti církevní autoritě dosahuje hned na to už opravdové myšlenky branného odporu. Rozdíl těch, kdo hrozí, a církve, není arci ještě tak hluboký, aby se nedal smířiti. Jednota, ku které se na šest let 5. září zapsali čeští a moravští páni,[39]) je zavazuje ku vzájemné pomoci proti kletbám cizím a násilí; ale obrátí se také se stížností na osočování k papeži, jehož budou ovšem poslušni jenom v tom, „ježto by proti Pánu Bohu a jeho zákonu nebylo.“ O tuto očistu z nařčení kacířství, které s Husem pokrylo i jeho přívržence, jde především. Roztržka není úplná; jistota pravověrnosti, ve které kazatel zanechal svoje krajany i sám odcházel na koncil, nepřipouští pochyby, nevinnost a pravda proniknou i v církvi, jméno české bude očištěno. Stejný smysl má i památný list české šlechty ke sboru, ze dne 2. září.[40]) Zastává Husa a Jeronyma, odsuzuje jednání koncilu, hájí pravověrnost „nejkřesťanštějšího království“ a příkře odmítá osočovatele — ale od koncilu odvolává se k budoucímu papeži. Tato zásada, i když v ní nechceme viděti dokonce krok zpět proti současným reformním směrům, ukazuje aspoň, jak obě strany dosud byly si blízko. Čteme-li v listu dále, že „my kazatelův zákona pána

[38]) T. 229.
[39]) AČ. III. 193.
[40]) AČ. III. 187.

našeho Ježíše Krista nábožných, pokorných a stálých až do krve vylití chceme brániti a obhajovati opovrhnouce všelikou bázeň a nálezky lidské na odpor učiněné", je to hrozba vážně míněná, o které se však myslí, že nebude třeba ji plniti. Výhrůžky v listech koncilu byly Čechům posud jen urážkami.

Jsme teprve na počátku hluboké proměny v myslích, které konečně shledají nepotřebným ospravedlňovati se před církví, jež upaluje nevinné, kdy mnozí budou viděti sebe jako střed světa, lid povolaný k obraně a šíření pravdy Boží, a ucítí povinnost proti církvi ji hájiti. Ostatně jistá svoboda, jak na počátku se žádá, ve skutečnosti byla za života Václavova, jenž nekladl hnutí opravdového odporu. Interdiktu nad Prahou z 1. listopadu se sice nedbá, a církevně politické názory Husovy se provádějí konfiskacemi far a statků jeho protivníků. Ale koncem r. 1416 jeví se ochota university dorozuměti se s arcibiskupem, z čehož je patrno, jak pražská inteligence dosud málo se dělila od Říma. Tento odpor tkvěl a rostl především v husitství lidovém, jemuž poslední léta Václavova dopřála poměrně klidného vnitřního rozvoje.

Vysoké učení Pražské, jehož auktorita uznána jednotou panskou, 11. září 1416, slaví[41]) oba upálené mistry, jmenovitě Husa „jenž obnovoval v kleru mravy prvotní církve". Ve znamení návratu k této prvotní církvi stojí a chce vítěziti celé hnutí. Kdežto však mistrům a Pražanům stačily některé změny liturgické, zůstali kněží lidoví principu věrni a prováděli i důsledky: drželi se jediné Písma a s Wiclifem a Valdenskými zamítali výmysly a dodatky lidské vůbec. Následky toho jevily se velmi záhy v náboženském individualismu, kde každá nová nauka měla hned vyznavače i svobodu. Proto už 25. ledna 1417 mistři protestují proti novotářství. Shoda obou stran má pevnou oporu jenom v památce Husově a kalichu. Kult obou upálených kazatelů se vzmáhá, obrazy a písně oživují v chrámech pamět mučenníků a rozněcují zápal pro slovo boží. 10. března 1417 usnášejí se mistři na potřebě přijímati pod obojí, kalich zobecňuje a stává se symbolem, jenž jediný přečká počátky a konce hnutí.

Hlas koncilu a papeže je přehlušen kázáním horlivých kněží, kteří rozněcují lid a zaměstnávají ho bouřlivými disputacemi. Bible je v rukou všech, hašteřivé traktáty naplňují zemi a posměšné písničky vzněcují spory. Zdá se, že mínění Palackého, že bez Husovy smrti nebylo by husitské bouře, má plnou platnost jenom o pražské

[41]) Höfler, II. 243.

inteligenci a šlechtě, ale méně o lidu v Praze i po venkově, postaveném už za pobytu Husova mimo Prahu a ještě více nyní před otázky dosahu ne menšího než kaceřování a upálení oblíbeného mistra. Svoboda slova božího, která počínala lákati také cizince, podporovala množství nových nauk, zastávaných s tvrdošíjností kacířů, kteří se jich po dobrém nevzdají. Universita znovu obrací se proti nim 7. února 1418, a zápis synody Svatováclavské z téhož roku nám svědčí o rostoucím českém kacířství. Bylo nutno postaviti zde proti němu auktoritu mistrů a kněží a přijmouti i tradici vedle pouhého Písma, a jako roku minulého schváliti opět ony znaky středověké zbožnosti, jimiž účtovala s Bohem a získávala spasení, potom trest smrti, jenž byl zavrhován. Bylo nutno také učiniti první krok proti nauce Wiclifa a Husa, která počínala nabývati revolučního rázu. Prohlášeno, že kněz i ve smrtelném hříchu může udělovati svátosti, leda by někomu od Boha opak byl zjeven, dále, že obojí vrchnosti, i když je špatná a hříšná, ve věcech dovolených jest poslouchati, pouze v nedovolených rozumně a s láskou odpírati, poněvadž poslušnost tato uložena jest nejen z lásky, nýbrž i z nutnosti.

Ale hnutí už se dvojilo, široké massy vymykaly se pražskému centru a vzdalovaly se dosavadní pravověrnosti tím více, když Václav na neustálé naléhání i pohrůžky bratrovy snažil se ji obnoviti. Lid neustále horečně napjatý blížil se stavu, kdy na malé popudy odpovídají velké události. Kámen, hozený 30. července 1419 s radnice Novoměstské po Janu Želivském, jenž v průvodu nesl monstranci, je znamením k prvnímu prolití krve. 16. srpna umírá Václav a v Praze i po Čechách počínají hořeti kláštery a chrámy, také ty, kde kalich byl přijat.

Že ani teď rozkol nebyl nesmiřitelný, je patrno z toho, že proti Sigmundovi není posud odporu, ač jeho počínání v záležitostech českých nebylo neznámo.

Stopu této prvotní důvěry v krále spatřujeme i v lidu, ale je tu jistě jen ojedinělá a přechodná.[42]) Ostatně přijímán tam jen jako pomocník „věrných", kteří rostou v samostatného činitele.

Už za posledního léta Václavova soustřeďoval se život náboženský na velikých lidových schůzích, jmenovitě na hoře u Bechyně, nazvané Tábor. Tak 22. července 1419 sešlo se tu 42.000 lidí a ponenáhlu stalo se to pravidlem pro určité dny. Lid se tam z daleka scházel s věrnými knězi a některými šlechtici, prchaje před

[42]) Ve snesení „obce na Bzí hoře", AČ. III 205—206, v. níže.

knězi falešnými, kteří odpírali jeho žádostem, uráželi ho a vyháněli ze svých kostelů, do nichž byli opět uvedeni na sklonku vlády Václavovy. Utraquistický i táborský kronikář shodují se v líčení povznesené nálady těchto shromáždění, kde věřící se radostně vítali, žádostivě poslouchali kázání, zpovídali se kněžím a přijímali pod obojí, povzbuzovali se v setrvání při pravém řádě křesťanském a dělili se bratrsky o potravu, netrpíce pohoršení, jež provázelo obyčejně pouti. Zdálo se, že ideál apoštolské církve, společenství čistých a pokojných se obnovuje v srdcích poutníků. Kázání svobodně konané přitáhlo lid z daleka široka a působilo vždy silněji; odpor sem tam kladený jenom rozněcoval a mysl byla protivenstvím tím více připravena ku přijetí pravdy. Učení z r. 1417—1418 zavržená přecházejí teď v lidový majetek. Radikální zjednodušení obřadů se líbilo, odpor proti učenosti, odmítající doktory církevní poukazem na výhradnou autoritu Písma, nalézal ochotné posluchače, kteří počali násilně kaziti roucha obřadná, relikvie i knihy a kostely i kláštery, příbytky ďáblovy. Kněží ovládali shromáždění a nálada byla v jich moci. Na takovém táboře r. 1419 učinili první pokus o formulaci požadavků o zárodek artikulů.[43]) Tři články zavrhovaly majetek kněžský, čtvrtý prohlašoval evangelium za jediné dostatečné vodítko církve bez obřadů Starého zákona a lidských přídavků, dle pátého konečně má se lid před zloději a lupiči utéci do ovčince Kristova. — Mikuláš z Pelhřimova, jehož Chronicon zpravuje nás o tom dodává, že lid s kněžími svými neměl tehdy ještě úmyslu válčiti, ani vůbec komu škoditi. Ale artikul poslední a co Chronicon vypravuje dále ukazuje, že na tento tábor třeba už klásti počátky onoho stavu myslí, jehož způsobení bude později kladeno za vinu táborským kněžím, neboť vedl k boji bez milosrdenství a příměří.

Ustavičně hlásaný návrat k prvotní církvi a osud dvou jeho zastanců nutně ukázaly hlubokou propast, jež dělila současnou církev a Krista. Svět dosáhl zkaženosti Sodomy: je blízký okamžik, kdy lid boží bude spojen se všemi věrnými, rozmnoží se tak a bude připraven na jeho konec.[44]) Čas, předpověděný Kristem (Mat. 24.), zdál se přicházeti a od schůze ke schůzi stoupalo náboženské nad-

[43]) Höfler, II. 478—9.

[44]) Höfler II. 479. „. . . idem populus . . . pro illo tantum instabat, qualiter in bono et fide permanens catholica, aliis unitus fidelibus, multiplicetur. Čteme-li u Vavřince z Březové (FRB V. 419—420) o proroctvích chiliastických že „církev bude rozmnožena" a „věrní shromáždění do ovčince Kristova", je patrno, že počátky chiliasmu sahají už sem. (Tak třeba též upraviti interpunkci u Höflera.)

šení věřících. Tak manifest, vydaný „obcí na Bzí hoře sebranou“ [45]) dne 17. září, který oznamuje účel jejich „na hory a na pole scházení“ udává vedle dvou obvyklých (kázání a přijímání) i žádost k Bohu, „aby všichni byli jednoho zákonu, jedné víry, jednoho srdce, a jedné duše; aby nejprve v nich samých všecko zlé a škodné duší bylo zkaženo a všecko dobré vzděláno; poznavše již zavedení své, aby napotom varovali se falešných proroků, od antikrista uvedených proti zákonu božímu.“ Ve zlé době, kdy je patrná ohavnost na místě svatém, je třeba doufati v Boha, hříšných se nebáti a „v zákoně mužský sobě činiti“. Proto zve manifest na novou hromadu „k jednotě božské o svobodu zákona božího a prospěch spasitelný i počestné dobré všeho království: aby úrazové a pohoršení zjevná i rozdílové byli staveni a kaženi s pomocí pána Boha, krále pánův, rytířův a panoší i vší obce křesťanské“.

Představme si mysl, z níž vyplynul tento manifest, plný ohlasu proroků! Je dosud pokorná a sebou zaměstnaná, chce duchovní jednotu věrných, „aby nejprve v nich samých“ zmizel hřích a zavládlo dobré; dovolává se zákona, aby v něm setrvala, ne, aby za něj bojovala. Ale žádá také zastavení úrazů a pohoršení, volá k tomu vrchnost, ale sama, „veškera obec křesťanská“, staví se vedle ní

Ohlášená hromada se konala 30. září na vrchu Křížkách a měla ještě pokojný průběh. Jenom vášnivý Václav Koranda z Plzně jal se při rozchodu napomínati lid, aby i na obranu pamatoval, přicházeje ne již s poutnickou holí, nýbrž s mečem v ruce „odehnat kozly od vinice páně“.[46]) Nová schůze svolána do Prahy na 10. listopadu. Na taboře bylo též mnoho účastníků z Prahy, jež poutníci vyprovodili a byli ve městě slavně přijati, vrhli se však na kláštery a chrámy, takže obec ráda by se jich asi byla zbavila. To se podařilo, když Praha vstoupila 6. října v ozbrojenou jednotu s královnou Sofií, některými šlechtici, opaty, preláty, obcemi, městy, městečky a jich obyvatelstvem [47]) k získání svobody zákonu božímu, k ochraně cti české a proti lichému osočování z kacířství. což arci byla už jen smlouva papírová, nebylo-li to přímo namířeno proti venkovskému lidu. Ovdovělá královna odvrací se od husitství, po-

[45]) AČ III. 205–6.

[46]) Palacký, Staří letopisové 28.

[47]) Palacký, Urkundliche Beiträge, č. 2. „.. cum civitatibus, oppidis ac villis et eorum communitatibus“. Communitates znamenají obyvatelstvo, tedy lid; tak i nahoře „veškera obec křesťanská“.

znavši smýšlení těchto zástupců, kterých se lekal už Václav. Z reformních požadavků stávaly se tak rychle blouznivé naděje, z ideálu prvotní církve podivná směsice představ o blízkém Kristovu království. Mravokárci ustupují před sociální mystikou, tiší a pokorní očekávají vládu a posluchači „kázání na hoře" chápou se Apokalypsy.

Panství Antikristovo nemůže trvati dále. Za krátko, na skonání času, přijde Kristus, nenadále jako zloděj v noci, k nápravě svého království a přemůže všecko zlo v lidech. Nebe se otevře a on bude spatřen tělesnýma očima, jak přichází velebně s anděly a svatými, mezi nimiž bude i Hus. Věrní v oblaku vznesou se k němu a zasednou pak na horách k hodu beránka. Ale toho bude dopřáno jen těm, kteří shromáždí se v pěti městech předpověděných — v Plzni (zvané Slunce), Žatci, Lounech, Slaném a Klatovech — a na horách; ty všecky Kristus jako keř vinný, plod přinášející, očistí a vyleje na ně vodu čistou. Tak počne jeho tisíciletá říše. Světlo rozumu lidského nebude už svítiti, nikdo nebude vésti bližního, neboť všickni budou učení boží. Nebude tu hříchu, pohoršení, ohavnosti a lži, neboť všickni budou vyvolení boží, všecky útrapy Krista i údů jeho pominou. Tak bude Pán vládnouti tisíc let a sláva toho království bude nad prvotní církev.

Proti této nadějné budoucnosti mizely všecky věci pozemské. Nemohly býti na překážku tam, kde se otvíral tak příkrý rozdíl života a smrti. Proto lid, nedbaje zákazů panských, lacino se zbavoval svých statků (dle Skutků ap. 4. 34) a prchal na hory a k pěti městům, kde v radostné kommunistické naději odevzdával stržené peníze kněžím (Skut. ap. 4. 35, 37.). Příbuzenské svazky neměly ceny, manželé opouštěli rodinu a prchali především na Tábor, jenž lákal mysli „velut ferrum attrahit magnes", Země stála na pokraji netušených změn.

Položíme-li si nyní otázku po původu tohoto podivuhodného stavu myslí, odpoví nám utraquista Vavřinec z Březové, že základem všeho zla byl libovolný výklad Písma;[48]) kněží prý zkrucovali spisy proroků a evangelia po svém pošetilém smyslu. Také Příbram vyčítá jim,[49]), že „falšují řeč Kristovu" a „přivodí mnohá písma lživá". Ale odkud onen smysl?

Chiliastické blouznění není v současné době řídkým zjevem; massy po Italii a Německu jsou vždy přístupny vášnivé výmluv-

[48]) FRB. V. 403.

[49]) Příbram, Život kněží Táborských. Opis knihovny MKČ (III D 28) str. 61., 65. a j.

nosti a ohnivým obrazům kazatelů a v Čechách Milič a Matěj z Janova připravovali již víru ve skonání světa. Ale i když není teď vzpomínek na ně, přece dlouhý náboženský rozruch v zemi způsobil, že otázka spasení se stala životním problemem. Mravní horlení reformatorů stupňovalo požadavky, kladené na dobrého křesťana. Srovnání ideálu a skutečnosti, říše Kristovy a papežovy bylo snadné a nabízelo se; může věřící ještě býti spasen skrze tuto církev? Míra hříchů je dovršena. Bůh musí zachrániti své věrné a potříti zlo. V tom kněží lidoví, třebas víme, že neshodovali se v menších věcech, byli za jedno s věřícími. Dodejme k tomu, že lidový život náboženský utvářil se též pod tlakem zájmů sociálních,[50]) které nemohly dosud najíti jinou formu než theologickou, a najdeme kořeny chiliastických snů. Věřící položili do nich všecko, co žádali a nemohli očekávati od království světského. Sedláci a městský proletariat, lidé chudí a utištění nechtěli čekati až na posmrtnou spravedlnost. Přáli si jí hned a byla jim slíbena za několik let (infra paucos annos). Kněží asi nebyli zde svorni; víme, že konečně čekán příchod Kristův dříve, uprostřed února 1420. Sem tedy obrátily se všechny naděje.[51])

Ale zatím hrozivě se množili nepřátelé nového království. Vrchnosti už dříve zapovídaly poddaným choditi na tábory pod ztrátou jmění a života. Vladařka Sofie obrátila se docela proti hnutí a nařídila opatření proti účastníkům hromad. Purkrabí královští dostali rozkaz netrpěti shromáždění lidu, jmenovitě zabrániti, kdo by chtěl do Prahy k hromadě, svolané na 10. listopadu, a také venkovští páni chystali se k násilným krokům. Už dříve docházelo asi k potyčkám o kostely, ve kterých posud poroučeli nebo kam znovu byli uvedeni katoličtí duchovní a také na srážky s vrchností musili věřící býti připraveni. Když se však zástupy ubíraly do Prahy k desátému listopadu, došlo už k boji ve větších rozměrech. Na lid z Oustí nad Lužnicí udeřil 4. listopadu Petr Konopištský ze Šternberka s Kutnohorskými, maje asi 1300 jezdců, pobil mnoho poutníků a ke stu jich zajal. Nyní bylo jisto, že na prahu království božího poteče krev. Nestačí, jako dříve, s čistým a doufajícím srdcem očekávati na horách zázrak, neboť předchází doba zkoušky, kdy Bůh žádá obranu pravdy. Koranda, jenž vybízel k boji, je nyní slyšen a podivné zbraně se ob-

[50]) Socialní programm sestavován jednak přímo z Písma, zejména ze Skutků a p., jednak snad také zde působily názory Wiclifovy. Zmíníme se o nich ještě obšírněji.

[51]) Goll, Quellen II. 60. „... nominastis certum tempus carnisprivi inter tempus Scholastice et Valentini". (10.—15. únor.)

jevují v rukou věrných. Boj dosud ojedinělý mění se v řádnou a přikázanou obranu zákona božího.

V Praze vypuklo jitření, jakmile počaly válečné přípravy královniny. 25. října Novoměstští pomocí Žižkovou stekli Vyšehrad. Na zprávu o porážce poutníků zdvihli kněží poplach, a hned sbíhaly se zástupy na pomoc ohroženým bratřím. Ale Mikuláš z Husi a Jan Žižka postavili se lidu v čelo, sehnali posádku královskou s mostu a zmocnili se celé Malé Strany, kde pak bojováno dále.

Zatím 6. listopadu srazili se jiní poutníci, počtem čtyři tisíce, pod Břeňkem ze Švihova a jinými, s královskými u Živhoště, míli od Knína, porazili je a vítězně vešli do Prahy. Téhož dne však také vypovědělo Praze válku 35 českých pánů, okolo sta rytířů, též města královské Hory Kutny, Čáslav, Kouřím a Kolín. Proto 9. list. počalo se jednati o příměří, jež ujednáno 13. Královna se šlechtou se zavázala Praze k obraně a osvobození zákona božího, pravdy evangelické a přijímání pod obojí, Praha pak, že kláštery a chrámy nebudou ničeny, Vyšehrad pak královským vydán, pod vzájemnou pokutou 50.000 hřiven stříbra.

Do Prahy nepřišli jen oni nadšení poutníci, nýbrž i theologové, disputující uprostřed boje. Mezi naukami, jež ve jménu návratu k prvotní církvi se rozmáhaly a roku minulého na synodě Svatováclavské byly označeny jako bludné, bylo i zavrhování trestu smrti — nevíme arci, zda v souvislosti s prolévání krve vůbec. Také Jakoubkův list jednomu z kněží táborských[52]) vytýká, že dříve kázali proti zabíjení. V souhlase s tím byly první představy o příchodu království božího pokojné: Kristus sám v jediném okamžiku zahladí hříšné, a jejich zničení nijak nevystupuje do popředí. Nyní však setkáváme se s těmito naukami leda u odpůrců chiliasmu, kteří je připomínají, jinak právo obrany se mlčky uznává, ano boj mění se v povinnost, jde-li o věc boží. Tím však byla cesta k násilí otevřena a sváděla tím více, jak přibývalo nebezpečí, ale i zdaru v boji proti bezbožným. Proto obrana zákona božího stala se, jako jiné otázky, předmětem hádek mezi mírnými a radikálními chiliasty.

Ke sporu došlo mezi Korandou a Mikulášem z Pelhřimova, a rozhodli v něm Křišťan z Prachatic a Jakoubek ze Stříbra,[53]) poradivše se s více mistry. Sestavili spornou látku ve čtyři otázky, z nichž první: zda vrchnost světská je zavázána mečem hájiti pravdu zákona?, zodpověděli stručně poukazem na povinnosti vladaře (Řím.

[52]) Janu Jičínovi (Quellen II, 60).
[53]) Quellen II, 47 a násl., text 51, 53.

13, 4). Ale druhá otázka zněla: jestliže vrchnost světská je tak liknavá, že nechce pravdy, vezmouc meč, hájiti, zda poddaní věci mohou a mají brániti jí mečem tělesným, zabíjejíce totiž protivníky tělesně?, a k té odpovídali vyhýbavě a z daleka. Zde asi také oba protivníci nejvíce se rozcházeli. Radikální Koranda bezpochyby přisvědčoval naprosto, kdežto jeho protivník viděl v tom jisté nebezpečí a povoloval jen s podmínkami, neodvažuje se beze všeho dáti meč do rukou davů. Podobné obavy chovali i mistři. Bezpečnější je, připomínají, cesta trpělivosti, kterou tolikrát naznačil Kristus a následovali po něm apoštolé i mučenníci. „Zdá se však závažným a nebezpečným raditi lidu k tělesnému boji, poněvadž umění bojovati mezi všemi nejméně se shoduje s tím, aby byla zachována láska, dále proto, že moc a rozhodnutí počíti válku náleží panovníkům a mocnostem světským (c. 4. C. XXIII. q. 1. — Augustinus contra Faustum, citovaný v S. Th. 2, 2. Q. XL. 1.), jimž každá duše je poddána (Řím 13, 1). Z tohoto výroku je patrno, že nesmí kdokoli z lidu války zdvihati, ba nikdo, kdo má možnost dojíti jinde podle zákona božího nebo lidského plné spravedlnosti (S. Th., tamtéž). (Co následuje, je doslova totéž, co praví Hus v „Refutatio scripti octo doctorum“, resp. co, jak jsme poznali, z Wiclifa čerpal.) Neboť k ospravedlnění války je třeba trojího: věci spravedlivé, náležitého zmocnění a řádného úmyslu. Z prvního je zřejmo, že má ten, kdo bojuje, býti v milosti boží a v právu, poněvadž jinak nebyla by jeho věc spravedlivá. Z druhého, že, není-li náležitého práva, tak totiž, že jinde nebylo by možno dojíti plné spravedlnosti, tu z moci knížete, když byl Bůh tázán, jest bojovati. Z třetího vysvítá, že úmysl bojujícího musí býti prost liché slávychtivosti, choutky panovati a touhy pomstíti se za vlastní křivdu.“ V rozvedení první podmínky jsou myšlenky čistě wiclifské, druhé dvě obsahově kryjí se se Summou Theologiae. (2, 2, Q. XL, 1.)

„Aby se však nějakým nevědomým lidem nezdálo,“ pokračují mistři, nyní opět samostatně, „že se snad příliš vzdalujeme od předmětu, připouštíme, že páni světští mohli by do té míry odporovati Bohu a jeho zákonu, že by sám Bůh moc jim odňal a lid od Boha k tomu dílu připuštěný směl by skutečně a ne obrazně hájiti pravdu evangelickou, když by arci zachoval pořádek povinný a shodný se zákonem Kristovým, a božský popud nebo jisté zjevení nebo zřejmost neklamně ho k tomu nabádaly. Jest se však varovati toho, aby někdo lestně a překotně netvrdil, že pánům je moc odňata, poněvadž nechtějí bez rozdílu ustoupiti jakémukoliv lehkému větru. Lid však může pravdu hájiti, a má, pomáhaje svým pánům“

— zamlouvají mistři. „Není však bezpečno a nezdá se spravedlivo, aby obecný lid přijal dílo, které mu nepřísluší, jmenovitě kde má pány, na nichž není hřích tak patrný a zřejmý nebo nenapravitelný, že by jinak nemohla se státi plná spravedlnost, leč že by sám lid se dal do díla, dosti obtížného, plného nebezpečí a léček.“ Lépe jest tedy, jak svrchu pověděno, nastoupiti cestu Kristovu, cestu trpělivosti. „Ze zákona Kristova je tedy patrno, že nemá býti nikdo náchylen povzbuzovati do boje nejistého a zmateného, nýbrž bezpečnější jest pro každého kněze evangelického, aby, pokud na něm jest, hodně často zabraňoval tak nebezpečnému způsobu boje. Neboť tak by jaksi bylo s Petrem dáti meč do pochvy. Co je bezpečné, toho nechť raději se drží věrní, co nejistého a obtížného, toho nechť opomenou a vzdalují se.“

Další bod sporu Korandy a Mikuláše zněl: „zda věřící mají a mohou v době pronásledování do pěti měst se shromážditi?“ Rozhodnutí obrací se proti tomu, aby se příkaz bral doslova a zavazoval pod hříchem, neboť není určitě známo, která jsou to města. Kněží nemají to hlásati, rovněž nemají ohlašovati brzkou záhubu světa, po svém určujíce dobu bez zjevení božího. Utéci před nebezpečím arci je dovoleno.

Čtvrtá byla otázka, „zda žena věřící pro Krista a jeho evangelium smí opustiti muže nevěrného, kdyby jí zabraňoval slyšeti slovo boží a přijímati?“ Odpověď zněla, že smí tak učiniti na čas, nepovolujíc ve zlém, ale ne proto snad, aby za jiného se vdala nebo opustila rodinu.

Viděli jsme, že mistři na obecnou otázku po oprávněnosti války odpověděli tím, co odpovídala učenost scholastická — Augustinem, kterého z Decretu Gratianova cituje Tomáš Aquinský, opakujíce do slova, co o věci napsal Wiclif i Hus.

Šlo o něco jiného. Ale položme si otázku, co hájil Mikuláš proti Korandovi?

Ze všech proroctví o budoucím království, uprostřed jichž dochází k dobrozdání, nejlákavější asi byla ona, jež rušila břemena a vrchnost; zdá se, že věrní počali je tedy prováděti hned, nebo aspoň prohlašovali zásadně bratrství a rovnost. Proto otázka, zda věřící, či jen vrchnost smí válku zdvihnouti, neexistovala pro ně. Ale pozdější táborský biskup nemohl asi schvalovati násilnosti, jež počínaly se konati jménem pravdy boží ne pouze na obranu, a lekal se zmatků, do nichž hnutí upadalo. Jistý politický smysl, který mu potom pomáhal udržeti střední cestu a jakousi shodu s odlišnými směry mimo táborství, ozval se v něm. Na koncilu basilejském sly-

šíme ho dosti rázně zastávati wiclifské nauky o právech poddaných proti hříšným pánům; je pravděpodobno, že radikálně hájil nyní práva poddaných proti vrchnosti hříšné, jež pozbývá, dle Wiclifa, dominia, ale respektoval proti Korandovi vrchnost řádnou, nechtěje hnutí bez vůdců. Ostatně jistí šlechticové od počátku byli s lidem, a v traktátu Příbramově je článek chiliastů, kteří hlásali, že s Kristem a spravedlivými vedle Husa bude i „pan Břeněk".[54])

V Praze lid vítal venkovské bratry, ale konservativní mistři, kteří se tak brzy potom spokojili uznáním kalicha a prohlášením za věrné syny církve, zhrozili se rozčilených davů se zbraněmi, jež ohrožujíce všecky sociální řády v zemi velmi snadno mohly býti obráceny i proti nim. S druhé strany nebylo však vyloučeno, že přijde doba, kdy budou proti královským odkázáni právě na tyto zbraně. Proto mírnější Biskupec nalezl ochotné spojence v mistrech, kteří rádi by asi jeho posici sesílili veřejným snesením. Uvážíme-li, jaký odpor zdvihal chiliasmus proti veškeré učenosti, není pravděpodobno, že by oba dobrovolně a z vlastního popudu se byli rozhodli předložiti věc mistrům; tito je asi k tomu přiměli.

Snad bylo oběma kněžím slíbeno poučení jen ze spisů Wiclifa a Husa, již jaksi spojovali obě strany, a tak byli získáni. Mistři tedy pominuli příležitost blýsknouti se scholastickou učeností, za to obrátili se proti oběma stranám, odkazujíce věrné, aby především hledali práva u vrchnosti a pak teprve velmi opatrně chopili se nebezpečného meče. Mimo to použili dalších dvou bodů, aby napadli základ chiliasmu, proroctví o brzkém konci světa.

Otázka, zda křesťan smí válčiti, ustupuje zde tedy před otázkou, který křesťan má právo válčiti. Pod tlakem náboženského blouznění se strany jedné a okamžitých zájmů se strany druhé projednává se tu ve formě, které nabyla u Wiclifa a Husa, nauka o svrchovanosti lidu. Licita auctoritas, která je potřebná k válce, je prolomena, anebo, chceme-li, rozšířena.

Dosah snesení byl arci leda ten, že kněží s věrnými opustili nespokojeni město. Obrana pravdy boží byla jim povinností, ne posledním útočištěm. Po úmluvě, kterou Praha učinila se stranou královou, byl jim boj vlastně zakázán. Dobrozdání je pak na táborské straně zapomenuto a vynořuje se až později jako opora polemik.

Dosavadní události po Čechách nebyly bez odvety. Za násilí na duchovních a vrchnostech a za ničení chrámů mstili se katolíci,

[54]) Na m. uv. 79. „Že uzříme pana Břeňka a m. Jana Husi a jiné naše známé umrlé volené boží — —"

a krveproliti přes mír s královskými stále se vzmáhalo. Zuřivosti Kutnohorských, pronásledování, jež prováděl jmenovitě Bohuslav ze Švamberka na Plzeňsku, smrt věrných kněží, jmenovitě umučení kněze Jana Nekvasy, jenž vydán byl do rukou Němců z Bavor, dráždily k zoufalým skutkům obrany, ale i pomsty. Mimo to vracel se Sigmund z turecké vojny. 15. prosince byl už v Brně, Praha pokořila se před ním, zrušila obranná opatření a slíbila varovati se kacířství a chrániti mnichy, kteří i s Němci se vrátili. Byl prohlášen zákaz tupiti je. Podobné rozkazy dány královským městům, jmenovitě neměla pomáhati Plzeňským, Píseckým a Hradeckým. Kromě nich Sigmund nenašel odporu.

Tu vidí věrní vlastníma očima, jak Praha zrazuje minulost a opouští zákon boží, jak srdce klesají před Antichristem, jehož služebníci s posměchem vracejí se domů. To vše mohlo odníti naději, ale mohlo ji také stupňovati. Doba zkoušky přišla, koukol se oddělil a věrní setrvali; nebyla to znamení neodvratného konce? Nevolá sedmý anděl Apokalypsy: sesypal se, sesypal veliký Babylon, na nějž je vylita nádoba hněvu božího? Platí to o prelátech protivných zákonu božímu, vůbec o všech, od krále až do nejmenšího z laiků nevěrných, ale Babylonem naznačují se i nádherné domy i chrámy a roucha, konečně nevěrná Praha, kterou přijde zničit král uherský. Proto blouznivci četnými listy vyzývali obyvatelstvo pražské, jmenovitě bekyně, aby z města k nim se utekly před hrozící zkázou. „Item kněží Táborští, proroci falešní, kázali sú, listy psali a hrozně volali, aby všichni před těmi ranami na hory tělesné utíkali, falšujíce řeč Kristovu (Mat. 24).“ „Dovodíc lživě Izaiášem,“ kázali, „že všecka města budou spálena“ a „všecka země v tento čas má hořeti sirú a ohněm“, i „město Pražské jako Babylon bude ohněm zkaženo“.[55]) (Pokračování.)

[55]) Příbram, na uv. m. 61.

MUDr. CENĚK ŠIMERKA:

VJEMY A PŘEDSTAVY.

Hume pojednávaje o rozdílu mezi vjemem a představou tvrdí: vjemy jsou silné, živé, svěží, představy jsou slabé, mlhavé, mdlé. Obě třídy stavů duševních rozeznávají se jen kvantitativně. Nicméně není přece žádného nebezpečí, že bychom si je zaměnili, neboť nejživější představa zůstává vždy daleko za nejslabším vjemem.[1])

Tyto věty Humeovy míněny jsou ovšem vzhledem k normálnímu stavu bdělému.

Ve snu a v pathologických stavech duševních vyskytují se některé poměry psychologické, za nichž představy nabývají tak značné živosti, jakou se za normálních okolností vyznačují vjemy; tu pak bývají též oba projevy duševní zaměňovány.

Jsou však též osoby „s bujnou fantasií", které si dovedou nějakou věc tak živě představiti, jako by ji před sebou viděli. Duševní stav takových osob nelze vždy prohlásiti za pathologický, ač snad nějaké odchylky od normy u mnohých z nich by bylo možno najíti.

Avšak i v úplně normálním stavu duševním vyskytují se jisté odchylky od tvrzení Humeova, a to nikoli zřídka. Za takové možno považovati některé případy asimilací Wundtových. Často se na př. stane, že přehlédneme chybu tiskovou; tu — dle Wundta[2]) — nejenom nepozorujeme písmena nesprávná, nýbrž vidíme místo nich písmena správná. Tedy zaměňujeme svůj vjem slova nesprávného za představu slova správného. Ovšem se tu představa z valné části shoduje s vjemem, tak že vlastně jen jistá součást představová vstupuje na místo součásti vjemové.

Je tedy patrno, že věty Humeovy, ač dobře charakterisují rozdíl mezi vjemem a představou, nejsou prosty výjimek.

Stává se, že představy nabývají živosti vjemů, stává se též, že oba stavy duševní bývají zaměňovány.

Vzniká však též otázka, zda neobyčejná živost představy má vždy za následek záměnu její za vjem, je-li tedy skutečně mezi vjemem a představou pouze rozdíl stupňovitý.

[1]) Dle Falckenberga: Dějiny novověké filosofie. Překlad F. X. Procházky.

[2]) Wundt: Grundriss der Psychologie, V. Aufl. pag. 277.

Tomu nenasvědčují příklady osob „s bujnou fantasií", které sice si dovedou představiti nějaký předmět tak živě, jako by ho před sebou viděli, nicméně však neupadají v klam, že se jedná o předmět skutečný, nýbrž vědí, že je to živá představa.

Jsou též jisté stavy duševní, které poukazují k tomu, že se vjemy mimo značnou živost odlišují od představ ještě nějakou jinou známkou.

Již v poměrech normálních se vyskytují pro silné dojmy duševní okamžiky, v nichž „nevíme, zda sníme či bdíme", kdy tedy vjemy pozbývají jaksi rázu skutečnosti, ač živost jejich je nezmenšena.

V některých chorobách (neurasthenie, epilepsie) objevují se podobné stavy ve značnějším stupni; dotyčné osoby udávají, že v těch chvílích jim vše, co prožívají připadá, jako neskutečné, jako z jiného světa, jako sen, jako výtvor fantasie a pod. Janet [3]) považuje takové stavy za vadné vnímání, jemuž schází složka, kterou nazývá „présentification", totiž znak přítomné skutečnosti.

Na vysvětlení zvláštního rázu skutečnosti, jímž vjemy od představ se odlišují, jsou uváděny momenty různé.

Tak se poukazuje na součinnost ústrojů smyslových, která vjemy provází, představám však schází. Tu možno namítnouti, že ve snu nabývají představy zrakové charakteru vjemů bez součinnosti ústroje zrakového.

Jiný výklad uvádí, že vjemy přijímáme pasivně, kdežto představy aktivně ovládáme. Než rozdíl ten je velice labilní. Máme sice vědomí, že vjemy jsou nám způsobovány naším okolím, kdežto představy své máme sami v moci; avšak mnohdy při bedlivém pozorování zasahujeme aktivně do přijímání svých vjemů vybírajíce z nich jen některé, třeba nenápadné, a nechávajíce nepovšimnuty mnohé jiné, které se nám snad vtírají; naopak se nám často představy naše vnucují a nedají se zaplašit, tak že pozbýváme nad nimi moci. A přece v prvém případě nepozbývají vjemy ani nejmenší část svého rázu vjemového, stejně jako v druhém případě představy ničeho z něho nenabývají.

Janet vyslovuje domněnku, že charakter přítomné skutečnosti (présentification) spočívá snad ve sdružení vjemů s počitky tělovými.

[3]) Pierre Janet: A propos du „déjà vu". Journal de psychologie normale et pathologique. 1905.

Heveroch[4]) prohlašuje vůbec vjem a představu za úplně odlišné, nesrovnatelné stavy duševní. Jako důvod pro toto mínění uvádí, že „při intensitě představy máme na mysli buď ostrost, jasnost detailů obrazu představovaného, nebo spíše ještě duševní námahu, kterou podnikáme, abychom jasného obrazu docílili, kdežto při intensitě vjemu máme na mysli prudkost, s jakou do vědomí vstoupí, či s jakou pozornost a myšlení na sebe přiláká, tudíž jeho reakci, jeho efekt". „Při intensitě vjemu měříme efekt, při výbavě představ vypracovanost a práci vynaloženou na tuto vypracovanost."

Důvod ten nelze mi uznati za správný, jelikož se při něm zaměňuje živost představy neb vjemu s intensitou a útvarem pozornosti, která představu neb vjem k jasnému uvědomění přivádí.

Mluvíme-li o větší neb menší živosti vjemu neb představy, rozumíme tím u obou projevů duševních různé stupně jasnosti (větší neb menší počet detailů a různě ostré vystupování jich) a určitosti (různě přesné odlišení vjemu neb představy od jiných vjemů neb představ). Jenom tyto počitkové vlastnosti jsou rozhodujícími při posouzení živosti vjemu nebo představy, od součástí citových, které ovšem vždy s nimi jsou spojeny, dlužno abstrahovati. K živosti představy není nutně třeba námahy duševní, kdežto naopak někdy též živost vjemu spojena bývá s duševní námahou; rovněž prudký vstup do vědomí není nutnou podmínkou pro živost vjemu, může však naopak též při živosti představy spolu působiti.

Výklad Heverochův je velice podobný mínění Fechnerovu o pasivnosti vjemů a aktivnosti představ, které Heveroch sám zamítá. I proti němu možno obrátiti jeho vlastní námitku, že při myšlenkách podvržených není vědomí „vypracovanosti", nýbrž naopak je vědomí „prudkého vstupování" do mysli.

Pokud se týče poznámky Meynertovy (vzpomínka na světelnou záři slunce nemá ani biliontiny světelné síly, co jí má nepatrná opravdová světluška atd.), jíž Heveroch užívá na podporu svého náhledu, dlužno uvésti, že se tu srovnává představa se vjemem za okolností pro představu velice nepříznivých; je to asi tak, jako by někdo srovnával velikost osoby před ním stojící s velikostí osoby značně vzdálené. Za okolností pro představy příznivých (ve snu, v hypnose, při ilusi a pod.) nabývají naopak zase představy veliké živosti a mnohé vjemy jsou proti nim pak velice slabé.

[4]) Heveroch: O myšlenkách podvržených a vyzrazených. Sborník klinický. 1905.

Celkem se tedy všeobecně uznává, že vjemy mají zvláštní ráz proti představám, a vystupuje snaha vysvětliti ho nějakým momentem, který konstantně se vjemy se spojuje, představám však schází: tak součinnost ústrojí smyslových, cit pasivnosti, sdružení s počitky tělovými.

Myslím, že podstata zvláštního charakteru vjemů vězí hlouběji. Především dlužno však přihlížeti k celkovému stavu mysli, jelikož různé stavy mysli, každý svým způsobem, vjemy a představy oceňují, eventuálně je zaměňují.

V normálním stavu mysli rozeznáváme celkem snadno a dobře vjemy a představy; i tu se sice také vyskytují záměny obou (přehlédnutí, přeslechnutí a pod.), ale klamy ty se vyznačují svým poměrně lehčím rázem; jsou více méně na snadě, napomáhá jim jistá podobnost obou projevů duševních.

Naproti tomu ve snu nabývají představy živosti vjemů i v seskupení nejbizarnějším a nejabsurdnějším; i tu bývá mnohdy jakási závislost na vjemech, ale ta je velice volná; vjemy se tu obyčejně ztrácejí v přívalu představ.

Ve stavech hypnotických mají vjemy obyčejně větší vliv na představy nabývající značné živosti spojené s charakterem skutečnosti; vjemy tu mnohdy udávají direktivu; záměny představ za vjemy neliší se však co do volnosti spojení příliš od snů.

Stavy pathologické poskytují příklady všech možných přechodů od lehkých klamů normálních k úplné záměně světa skutečného za nekorigované víření představ životností vyznačených.

Objevují se tu klamy podobné jako ve stavu normálním, často však hrubšího rázu a četnější. Normální člověk se někdy přeslechne a slyší jiná slova, než byla pronesena; některý choromyslný slyší ve všem, co kolem něho se mluví, výhrůžky neb uštěpačné poznámky, třeba že to, co bylo řečeno, se často velice málo podobá tomu, co se domnívá slyšeti.

Někdy představy pozměňují značné množství vjemů, tak že nemocnému ze skutečnosti zbývají jen trosky. Nemocný jsa v ústavu pro choromyslné domnívá se, že je ve svém bytu, nedbaje nic na jiné uspořádání pokoje ani na cizí okolí; v ostatních nemocných, v opatrovnících, lékařích vidí členy své rodiny, své přátele, vůbec osoby známé mu ze života dřívějšího.

Jindy celé okolí pro nemocného vůbec ani neexistuje; nedbá na oslovení, neslyší je, veškera mysl jeho je naplněna vidinami.

Ve stavu normálním tvoří vjemy jaksi pevnou kostru, kolem níž představy se seskupují. Ve snu vjemy dějiště téměř úplně opou-

štějí ponechávajíce je představám. Ve stavech pathologických nastává jaksi zápas mezi vjemy a představami; představy v menší neb větší míře dobývají pevné posice vjemů a ruší tak spořádanou oporu, kterou tyto činnosti duševní poskytují.

Rozlišování vjemů a představ dotýká se tedy samotné podstaty duševního stavu normálního neb od normy odchylného.

Čím se vyznačuje normální stav duševní?

Považujeme člověka za normálního, počíná-li si přiměřeně ku všem okolnostem, které mají na danou situaci vliv: k místu, času, svému postavení společenskému, svému vzdělání, svému eventuálnímu záměru a pod. Charakteristickou známkou normálního stavu duševního je tedy orientovanost místní, časová, společenská, jakož i v některých oborech lidské činnosti neb vědění, ve volbě prostředků k uskutečnění zamýšlených cílů. Při tom není třeba a není ani možno, aby si člověk úmyslně přiváděl k vědomí všechny momenty, které mají vliv na správné počínání; orientovanost působí automaticky; jest vtělena ve snahu, která se slučuje s jinými snahami, jež právě v některém okamžiku u vědomí se nacházejí, modifikujíc a dirigujíc jejich úsilí.

Při značné obsáhlosti snahy orientační a velice častých požadavcích na její spolupůsobení není s podivením, vázne-li její součinnost někdy v některém směru, tak že někdy provedeme výkon, který při bedlivějším uvážení shledáme ne zcela vhodným.

Rovněž je patrno, že snaha orientační může jen tehdy v plné míře rozvinouti svůj vliv normativní, nedosahují-li jiné snahy tak veliké intensity, že ji v menší neb větší míře utlumují. V afektech dochází skutečně mnohdy k více méně vyznačenému porušení normálního počínání, které může nabýti i značné podobnosti se stavy od normy odchylnými.

Než pro každou odchylku v počínání nelze duševní stav považovati za nenormální; hranice jsou tu dosti široké a rozhraní mezi normálním a pathologickým nelze ostře vytknouti. Čím více se však stav duševní blíží tomu rozhraní, tím zřejměji vystupuje též potlačení snahy orientační.

Ve snu je snaha orientační téměř úplně utlumena, neb přichází jen zlomkovitě k platnosti. Vykouzlí-li nám sen nějakou podivnou neb nemožnou situaci, netážeme se, jak jsme se v ní octli, nemáme vůbec snahu vyznati se v ní a uvésti ji ve spojení se svým životem předchozím. Při probuzení s vracejícím se plným vědomím se také ihned orientujeme, a jsme-li náhodou v okolí neobvyklém (na př. při cestování), hledíme ihned navázati spojení s děním předchozím.

Někdy se stává, že snaha orientační jsouc ve snu v rozsahu svém značně omezena uplatňuje se v určitém úzkém směru, jak ukazují výkony náměsíčníků.

Takové jednosměrné omezení snahy orientační je obyčejným úkazem ve stavech hypnotických. Směr ten určují sugesce neb autosugesce. Stává se, že snaha orientační vynikne ve vykázaném jí úzkém obvodu neobyčejnou jemností a bystrostí (clairvoyance). Při tom je v celém ostatním svém rozsahu utlumena, což zajisté je právě nápomocno její intensivní koncentraci. Osoba hypnotisovaná vykonává dobře rozkaz jí daný, avšak nedbá jeho vhodnosti neb nevhodnosti.

Ve stavech pathologických vyskytují se rozmanité stupně útlumu snahy orientační.

Někdy lze znamenati úplnou desorientaci místní a časovou, tak že nemocný neví, kde se nachází, ani jaké je roční počasí neb doba denní. To jsou ovšem hrubé poruchy orientace. Častější jsou poruchy jemnější, vztahující se na komplikované poměry společenské neb na složité duševní pochody kombinační. Spatřuje-li nemocný v nějaké indiferentní zprávě novinářské neb ve lhostejné poznámce významný vztah ku své osobě, není tu význačným pro duševní chorobu takový nápad sám o sobě, neboť podobné bizarní nápady vyskytují se též u lidí normálních; naléhavost takových nápadů prozrazuje sice jakési porušení rovnováhy duševní, vyznačuje však stav obsedantní, který sám o sobě není choromyslností; avšak člověku normálnímu by se ihned vynořily představy korekční, které by mu objevily lichost podobného nápadu; pro choromyslnost je význačným nedostatek těchto představ korekčních, po případě nedbání jich, byly-li jinou osobou připomenuty.

Podobný vliv jako na celkové počínání osoby má plná neb utlumená činnost snahy orientační také na odlišování vjemů a představ, eventuálně na záměnu jich.

Dlužno míti na mysli, že s každým vjemem slučují se součásti představové, a sice jak stejnorodé (od téhož ústrojí smyslového pocházející, asimilace), tak i nestejnorodé (od jiných ústrojí smyslových, komplikace). Tyto součásti způsobují, že nejenom vnímáme, nýbrž že i to, co vnímáme, poznáváme a významu jeho rozumíme.

Vidíme-li nůž, přijdou nám na mysl zrakové představy jiných nožů, které jsme dříve viděli (napadne nám, že nůž je malý neb velký, neb nějaká zvláštnost, jíž se od jiných nožů liší), rovněž nám přijdou na mysl představy hmatové chladnosti ocele, ostrosti hrotu

a ostří. Proto poznáváme spatřený předmět jako nůž a chápeme jeho význam.

Za normálního stavu však vidíme ten nůž, který se před námi nachází, a ne jiný, který si představujeme, a nehmatáme (při pouhém nazírání) chlad ocele a ostrost hrotu, nýbrž si to jen představujeme.

Může se však státi, že někdo, vida na př. před sebou osobu s nožem v ruce a domnívaje se býti jí ohrožen, ve strachu vidí nůž značně větší, než se před ním nachází, na př. nůž kuchyňský místo nože kapesního; tu by tedy představa nože jiného nabyla tak značné živosti, že by byla považována za vlastní vjem.

Jednalo by se tedy o ilusi na základě představy asimilační. Hrubšího rázu by byla iluse na základě představy komplikační (kdyby na př. někdo při spatření nože cítil bodnutí neb říznutí). Kdyby se nedal zjistiti žádný vjemový podklad pro vznik představy živostí a rázem skutečnosti vyznačené, jednalo by se o halucinaci (kdyby na př. někdo jsa sám v pokoji viděl postavu nožem ho ohrožující). Zůstává však často pochybným, jedná-li se o pravou halucinaci, jelikož nějaká vjemová součástka snadno může se přehlédnouti.

Uvedené klamy smyslové mají svůj původ ve zvýšení živosti nějaké představy neb součásti představové; toto zvýšení je vyvoláno nějakým intensivním tlumem citovým, nějakým afektem, jímž snaha orientační je potlačena. Klamu napomáhá často nejasnost vjemu, při níž snaha orientační má úkol značně stížený.

Nejčastěji se přihážejí podobné klamy za tmy pod vlivem strachu. Při klidném stavu mysli se člověk za tmy spokojí s neurčitou orientací, jaká je právě možná; ve strachu se k nejasným vjemům připojují představy, obsahems vým affektu odpovídající a jím živosti nabývající.

Při obyčejných klamech každodenního života, při přehlédnutí neb přeslechnutí, překonává afekt očekávání na okamžik snahu orientační. Vidíme neb slyšíme to, co očekáváme, jelikož očekávání při povrchní podobnosti zabrání přesnějšímu vnímání.

Můžeme někdy i samovolným zvýšením živosti představ vyvolati si klam smyslový, když vkládáme do hukotu vody neb větru, do hluku stroje neb do hlasů zvířat určitá slova; klam ten ustane, jakmile se jmeme zvukům těm naslouchati bedlivěji.

Za normálního stavu duševního jsou klamy smyslové lehčího rázu, jakož právě snaha orientační tu jen v menší míře útlumům podléhá.

Toliko při značných afektech dochází ke klamům hrubším, jako na př. nadšení vojska před bitvou (znamení na nebi), při náboženské extasi poutníků (zázraky). Při tom spolupůsobí mnohdy vlivy sugestivní, neb fysiologické podmínky (únava, strádání), které jsou na úkor činnosti snahy orientační.

Ve snu je snaha orientační téměř úplně nečinná; proto tu také veškeré představy, které vlivem nějakého tlumu citového nabývají značnější živosti, vystupují s charakterem vjemů.

V hypnose dodávají sugesce neb autosugesce představám značné živosti a tím též rázu skutečnosti, jelikož snaha orientační se sugescím úplně podřizuje.

Ve stavech pathologických se vyskytují klamy smyslové všech způsobů, iluse i halucinace, od nejlehčích až k nejtěžším. O podstatě halucinací se názory různí. Někteří je prohlašují za úkazy čistě psychické, jiní hledají příčinu jich v podráždění niterním (perifernim neb subkortikálním neb kortikálním). Zkušenost ukazuje, že halucinace nejsou úkazem jednotvárným, tak že všechny náhledy o jejich podstatě mají platnost, na určitý druh případů omezenou.[5])

Některé halucinace, zvláště elementární, ukazují zřejmě na původ niterní, kdežto u jiných, se spořádaným obsahem představovým, sotva lze odmítnouti aspoň součinnost sféry psychické. U všech halucinací je však zároveň zřejmé porušení snahy orientační, jelikož nemocní nedbají poznatků, které jim jiné vjemy a představy ku korekci klamu podávají.

Bez porušení snahy orientační by osoby vjemy nepravé, vzniklé podrážděním niterním, uznaly skutečně za klamy, jak to také činí osoby duševně zdravé, vidí-li pro podráždění čivové neb mozkové barevná kola, neb slyší-li hukot, pískot neb zvonění.

Také osoby s „bujnou fantasií“ neupadají v klam o skutečnosti svých vidin, jelikož jsou orientovány o svém okolí, o zákonitosti dění skutečného (že předmět skutečný neobjeví se jen tak na pouhé přání), jakož i o své zvláštní schopnosti.

Dokud takové sesílení živosti představ zůstává závislým na vůli osoby, není odlišení jich od vjemů tak příliš obtížným. Daleko nesnadnějším se stává, nabývají-li představy značné živosti nezávisle na vůli osoby a zůstávají-li při tom v rámci zákonitosti dění skutečného. Čilá snaha orientační dovede i takové značné překážky překonati. Tak vypravuje Abercrombie[6]) o člověku, který byl po celý

[5]) Kuffner: Psychiatrie.
[6]) Dle Ribota: L'hérédité psychologique 1897, p. 146.

život stihán halucinacemi, tak že, potkal-li na ulici známou osobu, nevěděl v prvním okamžiku, je-li to skutečný člověk či přelud. S napjetím pozornosti dovedl však učiniti rozpoznání; obyčejně si při tom napomáhal hmatem neb nasloucháním kročejů. Člověk ten byl tělesně i duševně zdráv a vykonával správně své zaměstnání.

Snaha orientační se staví proti ilusím i halucinacím hledíc buď zameziti jich vznik neb je zrušiti neb aspoň odepříti jim ráz skutečnosti.

Čím většího rozsahu a posílení snaha orientační zkušeností nabývá, tím méně je mysl náchylna ku klamům smyslovým. Mysl naivní snadno považuje ilusi neb halucinaci za skutečnost, jelikož úkazy klamům takovým podobné (příšery, zázraky) vůbec má za pravděpodobné. Mysl zkušená, majíc vědomost o klamech smyslových a znajíc zákonitost dění skutečného, nespojuje se již vždy s kriteriem kvantitativního rozdílu, nýbrž vyžaduje, aby projev, jemuž pro jeho živost lze přiznati ráz skutečnosti, nevybočoval z rámce zákonitosti dění skutečného.

Mysl zkušená pozastaví se i nad skutečným vjemem, překvapí-li ji svou neobyčejností, a váhá, má-li ho považovati za skutečnost, kdežto v mysli naivní k takovému rozporu nedojde. Kdyby na př. dítě a člověk zkušený viděli, že dům se pohnul (následkem zemětřesení), tu by dítě zajisté vjem ten ihned považovalo za skutečný, kdežto člověk zkušený by v prvním okamžiku byl na vahách, jedná-li se o klam či skutečnost, a hledal by další kriteria pro poznání, že „nesmí“, nýbrž že může „svým zrakům věřit“.

Mysl zkušená odepře dokonce ráz skutečnosti i vjemům pravým, vzniklým podrážděním zevním, ústrojí smyslovému adekvátním, vymýkají-li se z jejího pojímání zákonitosti dění skutečného. Tak na př. člověk, který následkem ochrnutí svalů očních vidí dvojitě, nebude se domnívati, že předměty se zdvojily, nýbrž že jeden z obou vjemů je klamný.

Snaha orientační hledí tedy zachovati ráz skutečnosti toliko pro ony projevy živostí vyznačené, které odpovídají jejímu pojímání zákonitosti dění skutečného, kdežto mysl s utlumenou snahou orientační spojuje s ním každý projev živostí vyznačený.

Snaha orientační roste a sílí zkušeností; naproti tomu spojování rázu skutečnosti s projevy živými doznává zkušeností v některých směrech oslabení. Je tedy patrno, že toto spojování je dáno před zkušeností, že je vrozené. Je patrně výtvorem dob dřívějších, který hotový dětstvím mysli je předán.

K odlišování vjemů a představ vedl mysl původně zajisté praktický rozdíl, který oba projevy v jejich reakci na život vyznačuje. Vjemy původně byly zajisté hrubšího rázu a působily proto naléhavě, akutně, nutíce k okamžité energické akci; představy účinkovaly mírněji, povlovněji, nabádajíce k přípravám k nějaké činnosti. Spatření potravy vedlo k bezodkladnému zmocnění se jejímu; představa potravy vybízela k pátrání po ní. Bolest z popálení nutí k nejrychlejšímu uniknutí z nebezpečí; představa popálení nabádá k opatrnosti při zacházení s ohněm.

Projevy živé značily tedy zároveň něco mocného, okamžitě působícího, kdežto projevy mlhavé znamenaly něco ve svém účinku časově vzdáleného.

V tomto spojování projevů živých s dojmem okamžitého účinkování spočívá právě charakteristický ráz skutečnosti. Jest tedy výsledkem základní zkušenosti životní, která projevům toliko kvantitativně od sebe se lišícím přisuzuje různý význam.

* * *

Tento charakteristický ráz skutečnosti spojuje se proto s projevy živými vůbec, ať už jsou to vjemy neb představy z jakékoliv příčiny živosti nabyvší, jelikož základní zkušenost, ráz ten vytvořivší, takových jemnějších rozdílů zajisté ještě neznala.

Možno naopak také znamenati, že pozbude-li vjem své živosti, ztratí tím také ráz skutečnosti. Takové snížení živosti vjemu nastane, když není k němu obrácena pozornost, když nenachází se v zorném bodu vědomí, nýbrž jen v zorném poli jeho, když není apercipován nýbrž jen percipován. Jsme-li úsilovně pohříženi do nějaké práce, nevšímáme si toho, co se kolem nás děje; mnohá z podráždění smyslových tu pak vůbec nejsou vnímána, některá jen tak slabě, že nedovedeme je odlišiti od představ. Za takových okolností mnohdy nevíme, šel-li někdo kolem nás, neb promluvil-li na nás, či zdali se nám to jen tak zdálo; někdy se pak ukáže, že skutečně se jednalo o slabý vjem, jindy zase, že vjemu podobného býti nemohlo, tak že se jednalo o představu.

Charakteristický ráz přítomné skutečnosti není tedy ve vjemech samotných obsažen, nýbrž je myslí projevům živým přisouzen. Toto bezděčné vkládání rázu skutečnosti do projevů živostí vyznačených je nám vrozeno, jsouc dlouhořadou dědičností silně upevněno. Tvořic základ vývoje života duševního udrželo se, i když vjemy zjemněním

smyslů z valné části pozbyly své naléhavosti, a když představy zbudováním říše abstrakt ve mnohých případech jí získaly.

Toto sdružování rázu skutečnosti se živostí děje se jako základní rys činnosti duševní již na tom stupni vědomí, který vůbec jednotlivé projevy duševní od sebe odlišuje, tedy i ve snu, pokud v něm jednotlivé představy zřetelně jako relativní celky vystupují. Jsouc vrozeno a pevně zakořeněno, nemůže býti libovolně potlačeno, může však býti zadrženo na chvíli silnými vlivy deprimujícími, které vůbec činnost duševní utlumují.

Tak se přihází, že následkem ohromujících dojmů nevíme v první chvíli, zda vše kolem nás je skutečností či snem neb výtvorem fantasie. Podobného rázu jsou zajisté též stavy u neurastheniků a epileptiků se vyskytující, o nichž Janet pojednává.

S rostoucí zkušeností poznává mysl zákonitost dění skutečného a nabývá vědomosti o klamech smyslových. Tu pak při nějakém projevu neobyčejném, živostí vyznačeném (při ilusi, halucinaci neb i při skutečném vjemu z obvyklých mezí vybočujícím) vzpírá se snaha orientační, je-li ovšem v plné činnosti, proti spojení živosti s rázem skutečnosti.

Nastává tu rozpor mezi vrozenou tendencí a snahou zkušeností upevněnou, který vede po případě k pátrání po nových kriteriích. Jedná-li se skutečně o klam, snaha orientační buď potlačením tlumu citového, který představám dodává značné živosti, klam zruší (při bedlivém přihlédnutí mizí iluse), nebo ho uzná za klam a odepře mu ráz skutečnosti, stejně jako uznává za klam i vjemy, které vzniknuvše za nějakých zvláštních podmínek zkušenosti odporují.

* * *

Živost projevu duševního nekryje se tedy úplně se vjemem a mlhavost jeho s představou.

Tvrdí-li Hume, že vjemy jsou živé a představy mlhavé, předpokládá tím mlčky nejenom normální stav bdělý, nýbrž abstrahuje také ještě od jistých odchylek, které nutně do mezí normálního stavu náležejí.

Charakteristický ráz skutečnosti nespojuje se toliko se vjemy, nýbrž vůbec s projevy živostí vyznačenými, a se vjemy jen potud, pokud právě vystupují jako projevy živé.

Nelze proto vysvětliti tento ráz nějakým momentem, který ku vjemům přistupuje, představám však schází.

Tendence spojovati ráz skutečnosti s projevy živostí vyznačenými je nám vrozena. Pochází patrně ze zkušenosti nižších stupňů vývoje života duševního.

Zkušenost života duševního na vyšším stupni vývoje se nacházejícího shledává v některých případech potřebným opříti se této tendenci a korigovati ji. Tato zkušenost vtělena je ve snahu orientační, jíž tedy mimo jiné připadá úkol bdíti nad tendencí spojování živosti s rázem skutečnosti a zameziti toto spojování tam, kde neodpovídá zkušenosti myslí získané.

Proto jest jen při ochabnutí snahy orientační dána příležitost k nesprávnému spojování rázu skutečnosti s projevy živými, jež nejsou vjemy pravými (zevním podrážděním vzniklými); toto nesprávné spojování odpovídá také svým rozsahem přímo stupni potlačení snahy orientační.

Dr. M. JAŠEK:

FRANTIŠEK ČUPR.

(Pokračování.)

4. *Učení staroindické* — Poslední a nejrozsáhlejší publikace Čuprova, poslední dílo filosofické. Jak se připíná k předchozím, již jsme uvedli.

„Stará Indie byla jako kolébka vší vzdělanosti lidské.“ Setkav se s jejím učením, a veden jsa myšlenkou vytknutou — toť výklad ze všech okolností dříve naznačených a zvláště z uvedených míst se podávající — spisovatel s živou pozorností zastavil se nad památkami oné „původní vzdělanosti“ a jal se s chutí „vyhledávati a vyloupávati z přeobšírného výkladu rozmanitých obřadů, allegorií a praktik náboženských“ jádro filosofické. Tak učiněn první krok a čtenářstvu dostalo se šestnáctistránkového „Jádra filosofie staroindické.“[66]) Povahou i rozsahem druží se k „Počátkům“ předešlým, zvláště prvním, ač myšlenka k oněm vedoucí zde výslovně není opakována.

Po něm následuje obsáhlé „Učení staroindické“ a kapitola se mění. Spisovatel píše: „Učení staroindické jest jako starý klassický obraz; čím déle naň patříš, čím lépe myšlénky jeho pochytíš, tím více tě bude zajímati.“[67])

Očistiv prvým pokusem dílo z největších „škvrn, rzi a přítrusků rozličných“ a postaviv je do světla přítomnosti, zahleděl se k němu s obdivem. Spatřuje (srovnav myšlení staroindické s filosofií moderní [68]), že „k čemu dospělo myšlení naše po tisíci letech ve květu svém — ve filosofii“, co jest trestí této, to že u starých Hindů

[66]) Sitz.-Ber. der königl. Gesellsch. der. W. 1869. (2. listop.)

[67]) Uč. stind. I. str. 14.

[68]) zvláště Spinozovou doplněnou tím, „co Kant o formách smyslových vyřkl a dokázal“, a dále, „co Schopenhauer rázně o příčinnosti smyslní pronesl“, čímž získává „nejvznešenější pomysly, (jichž) až posud duch lidský pochytil a vůbec pochytiti mohl“. A hle! „Právě tyto tak veledůstojné myšlénky jsou zrovna základní shodou mezi filosofií staroindickou a filosofií starověkou; neboť základní myšlenka filosofie staroindické jest zajisté, že Brahma jest jedině pravá, nerozdílná věčná bytosť, bez času, prostoru a — i bez příčinnosti smyslné, že jest tedy ve smyslu Spinozově substance. A tak, jako Spinoza pomocí svých modů a attributů vysvětluje celý svět co zjevení boha a tak celý svět za chápatelnou formu své substance, za boha pokládá: taktéž i filosofie staroindická celý svět za zjevené Brahm, za chápatelnou formu své substance, jeho bytosti pokládá, kterážto jest v jedné každé mysli vždy a všude celá a jediná.“ (I. str. 59.)

už tisíc a více let před Kristem tkvělo „v ústech a myslech celého téměř národu". „Filosofie staroindická" — tak posléze soudí o „vědecké hodnotě" tohoto učení — „jest skutečná a podstatná filosofie, novověké namnoze dosahuje, ano ji i z části přesahuje a logickou důsledností svou překonává." [69]): tím tedy pozoruhodnější zjev sám sebou a tím důstojnější vážného vyšetřování vědeckého.

Zároveň však nemůže si nevšimnouti náboženské a historické (historicko-náboženské) stránky věci. Již sv. Augustin napsal ve svých Retrospekcích: „Věc tatáž, která nyní náboženstvím křesťanským se nazývá, byla již v dávnověkosti, aniž chyběla na počátku pokolení lidského, až pak Kristus stal se tělem, odkudž pravé náboženství, které už dříve bylo, počalo se jmenovati křesťanským [70])" a první misionáři francouzští, kteří za Ludvíka XIV. do Číny vnikli (jesuité Couplet atd. [71]) žasli nad podobností jednotlivých nauk čínských (které jsou ovšem v těsné souvislosti se zřídly staroindickými) s učením křesťanským, a jesuité Primare, Regis, Lacharme atd. a zvláště jejich partisan Montucci tvrdí, že některá dogmata křesťanská Číňanům už asi 500 let p. Kr. zjevena býti musela." A tak mohl i spisovatel (jsa přesvědčen, že „veliké události obzvlášť rázu ethického tvoří se a rostou") již v „Jádru učení staroindického" vysloviti mínění, že křesťanství zapouští kořeny až do základu staroindického a vyrostši z něho „geneticky jaksi spůsobem" uprostřed optimismu starožidovského „vznáší se důstojností svou" nad tímto i nad oním. Tím spůsobem ocitá se ve středu otázky náboženské, která od polovice XIX. stol., arciť velmi jednostranně (kol života a působení Ježíšova se otáčejíc a s jakousi umíněností [71a]) u toho, zdali Ježíš Bůh byl a zázraky činil, se omeškávajíc) v pověstných dílech náboženských byla řešena, a vytknuv si za účel, „aby co možná odkryl onu genesi historickou, jižto si vysvětlují názory, děje a formy zvlášť náboženství křesťanského," přechází k odborným kapitolám z historie vývoje náboženského vůbec, aby vyústil v požadavek, který se připíná k dřívějším jeho tužbám pedagogickým, v požadavek reformy náboženské (zvláště katolicismu, který měl hlavně na mysli [72]) ve smyslu náboženství světového. —

[69]) I. str. 62.
[70]) Retr. I. 13. (překl. Čuprův) I. 325.
[71]) „a ti tomu rozuměti musili" (Tao— Tě— King str. 7.).
[71a]) dí spisovatel.
[72]) Slovo „křesťanství" (křesťanský) znamená mu v díle začasté vůbec katolicism.

V tom jest zhruba vznik a obsah díla; podrobnosti poslednějšího vybočují opět z mezí dříve vytčených, určité, pevné ujednocující myšlenky základní, která by pronikala celým dílem a o níž by bylo možno zde jednati — není. Spisovatel praví sice v úvodě ke třetí části:[72a]) „Úkol spisu mého jest dokázati, že náboženský kult křesťanský jako každé jiné náboženství dílo lidské jest, dokázati to cestou historicko-filosofickou... Proto jsem — naznačuje dále osnovu díla, způsob, jakým počínal si při řešení tohoto úkolu — v historicko-filosofickém studiu svém pokračoval tak, že jsem podal v prvém dílu „Učení staroindického" obraz synthetický vývoje vůbec náboženského, vycházeje tam z nahodilých ponětí povšechných, je rozebíraje až do základních prvkův jejich. V druhém pak díle téhož učení staroindického v prvé i druhé části jeho podal jsem analytické sestavení nejdůležitějších svatých kněh arjerských, které v povstání učení křesťanského patrně veliký vliv jevily... V tomto pak třetím, genetickém dílu „Učení staroindického" má se na základě jeho dílů předchozích ukázati, kterak učení křesťanské a dílem zevnější kult jeho z předešlých útvarů náboženských skutečně povstaly a se zcela přirozeně vyvinuly a kterak během více tisíciletí se k tomu všemu připravovaly," a podobně vyslovuje se i v úvodě ke druhému dílu (ač tam nenazývá ještě náboženství dílem lidským, nýbrž pouze něčím, co „od jakživa nalezalo se v pokolení lidském, jsouc v člověka jako vrozeno, a co, stále se rozvíjejíc, v křesťanství nejvyššího stupně vyvinutí a ustálení svého dosáhlo,[73]) ba už na konci prvého dílu dospívá k přesvědčení, že vůbec veškerá náboženství vzdor svým jednotlivým odlikám (jsou) celek souvisící, zároveň s pokolením lidským neustále se vyvinující"[74]) —: nesmíme však zapomenouti, že dílo nebylo hotovo, když počalo vycházeti, že psáno jest a vyvíjí se, jak postupně po částech bylo vydáváno, a s ním zároveň že rozvíjejí se i myšlenky spisovatelovy, které nejsou vždy tytéž v prvním dílu a posledním — a konečně: třeba míti na mysli i vlastní ráz díla.

Bylo již naznačeno, odkud vyšel spisovatel. Jednaje totiž o „počátcích filosofování řeckého", měl za to, že jsou původní, t. j. odnikud odjinud přišlé: odůvodňoval to „důmyslně" i „zpozvědu" a o to mu šlo především za tehdejšího jeho úsilí-

[72a]) Str. X. a XI.
[73]) II. (1. část), str. V.
[74]) I., str. 325.

rárního. Arciť klamal se. „Pakli že světodějinný pochod vskutku nepřetržitým se býti jeví, ... jeden národ jen na bedrách svých předchůdců se pozdvihuje ... A aj! tu nestane noha naše ani v Athenách, ani v Galileji, Ariadnina niť ... zauzleného pochodu kulturního vede nás až k posvátným břehům Gangu a Indu, až ku vzdělanosti staroindické.“[75]) K tomu dospěl i spisovatel: „Vzdělanost evropská měla původní rodiště své v staré Indii. A tak i nynější věda filosofie, co soustavný ouhrn konečných vědomostí lidských, základ svůj má ve filosofii staroindické.“[76])

Tu vyskytují se první otázky, které si mohl položiti spisovatel. Nehledíc totiž k tomu, že někteří spisovatelé moderní (už na př. náš Smetana v díle „Der Geist atd.“[77]) a zvláště Arthur Schopenhauer, který „žil a umíral“ ve filosofii a náboženství staroindickém[78]) jsou v bezprostředním styku a pod přímým vlivem učení staroindického, jest otázka, jaký jest styk prostředečný, jaký byl pochod, kterým se tyto prazáklady rozvíjely v historii tisícileti, co zbylo z dědictví původního.

Veškerá však ona pravěká vzdělanost byla zároveň v podstatě náboženskou. Náboženství staroindické — to jest theorie k prvé orientaci (poměrně snadná, jakmile známe zhruba ráz náboženských představ staroasijských) — pantheistické a pesimistické, vyvolalo s původní všeobecnou formou náboženskou, s polytheismem „zcela přirozeným způsobem“ rovný opak svůj, monotheismus starožidovský, na filosofických základech dualismu a s rázem optimistickým. Z obou těchto základů povstalo pak („genetickým jaksi způsobem“) učení křesťanské, charakterisované úsilím o vyrovnání daných protiv. — „Za jakými však vnějšími příčinami a podněty takovýto skrz na skrz přirozený popud k vyrovnání ... vynikl, kdo byli roditeli a pěstovateli dotyčných ideí, jakými prostředky a kterak vůbec úloze své dostáli, jaký ethický význam celé to učení má, jak se usazovalo a ustálilo? Kterak si rozvíjení pocitův náboženských a tu celou historickou genesi náboženskou rozumně vysvětlovati máme?“[79])

To jsou otázky „náramně důležité“, jichž řešení má býti posléze posvěceno dílo: spisovatel hodlá „rozumně, t. j. dle pravdy“, „všeobecně a všeplatně, t. j. vědecky“ pojednati o vyvi-

[75]) Z referátu Lindnerova o díle (Paedagog. 1880, str. 189).
[76]) l., str. 12.
[77]) Srv. l., str. 289.
[78]) l., str. 63.
[79]) l., str. 6.

jení názorů vůbec náboženských a práce jeho jeví se býti — jak dí kritik[80]) — vyšším, kriticky zdůvodněným stupněm úvah, jako speciálně v otázce Ježíšovské pronesli Renan, Strauss, Radenhausen, Feuerbach a j.

Než všimněme si! — Dva první z uvedených auktorů zná spisovatel již na počátku díla[81]) a Renana zvláště často uvádí ve spise, zejména ve knize první[82]) — a však pokládá jej za předchůdce, za pracovníka na společném díle a spojence? Již v úvodě k prvé knize staví se polemicky proti němu a to platí o knize vůbec, pokud dotýká se prací onoho (z prvu hlavně „Života Ježíšova", později „Apoštolů"): z celku pak vysvítá, že to není jen polemika dvou spisovatelů, pojednávajících o společném předmětu a lišících se v jednotlivostech (více nebo méně důležitých), jest tu odpor zásadní —: spisovatel odsuzuje celý směr díla Renanova; ten prý jest (tak vyznívá to aspoň z posudků spisovatelových) nevědecký, tendenční, agitační. A tím blížíme se k tomu, co mělo býti řečeno poznámkou k vlastnímu (spisovatelovu) nástinu obsahové stránky díla. — Co má věcně proti Renanovi (chtěli-li bychom stopovati blíže jednotlivosti), jsou námitky druhdy dosti důležité, nikoli však toho druhu, aby dokumentovaly vytčený ráz práce. Renan nezná náboženských myšlenek staroindických, nerespektuje předchozí historie náboženské, křesťanství vzniká mu uvnitř nahodilé národnosti židovské náhle, beze všech příčin vnějších, tudíž nepřirozeně, zázračně (ač zázraků neuznává). Ta jest námitka základní a nejdůležitější, ostatní — některé vyplývají z ní — jsou méně důležité buď vůbec, buď se stanoviska, jaké zaujímá spisovatel v posledních kapitolách díla. Ve kresbě postavy Kristovy na př. má Renan některé nedůslednosti, snižující povahu trpitelovu pod úroveň názoru celkového, ale spisovatel nemůže neuznati, že přes to obraz, jaký se zde rozvíjí o osobnosti zakladatele náboženství křesťanského, jest velkolepý, úchvatný; Renan jest „nejúhlavnějším odpůrcem křesťanských legend", ale i dílo spisovatelovo „není určeno k tomu (při vší své úctě ke každému vyznání náboženskému i k jeho rozličným vnějším formám), aby v lidu náboženské legendy jakékoliv . . . udržovalo"[83]) —; spisovatel pojišťuje sice budoucnost legendě křesťanské, ale nevylučuje, že i ona „časem

[80]) Zába l. c. str. 19.

[81]) Později jmenuje všechny.

[82]) Český překl. „Živ. Ježiš." vyšel již před 10 léty (u Steinhausera v Praze), ač ovšem spisovatel přidržuje se překladu německého, Eichlerova.

[83]) II. (část 1.) str. 11.

svým uvadne a jako květ opadá"; nenechává legend „jich osudu", ujímá se jich ovšem i pro jejich užitečnost (pro děti na př.) atd., hlavně však, že jsou nutny („stant mole suo"). nevykořenitelny, že budou bujeti více méně, dokud bude žíti lidstvo, resp. dokud nevymizí úplně říše pocitů temných (a to nebude nikdy!), z jichž tajemných pohybů právě se vypryšťují. Renan nepřipouští zázraků, ale i spisovatel, který je připouští (v prvé knize), má skeptické stanovisko k zázrakům legendárním (ve knize třetí) a effekt (nehledíc ani k výkladům zázraků) jest stejný tam i zde: nemají do sebe ani u Čupra nic specificky božského, divotvorce není ani zde (či vlastně: zvláště zde[84]) eo ipso bohem. Atd.... atd. — v čem tedy jeví se ona tendenčnost u prvého? — Odpověď Čuprova by zněla: ve východišti — „v náhledech předem hotových", se kterými onen přistupuje k dílu.

Než bylo by nutno vylíčiti podrobněji dosavadní vývoj spisovatelův ve příčině názorů náboženských, jeho poměr k určitému náboženství konfesionálnímu, abychom pochopili stanovisko, jaké zaujímá na počátku díla a které liší se od názorů v kapitolách posledních. Jedno jest jisto: že totiž Čupr jest daleko konfesionálnější[85]), než bychom očekávali po smělé theorii náboženského vývoje v „Jádru učení staroindického" a zvláště pokud se týká oněch „už předem hotových náhledů" (legenda křesťanská), jest daleko více nakloněn odmítnutí než přijetí jich. V tom smyslu můžeme říci, že onen odpor proti Renanovi není výsledek momentů pouze objektivních, že zde spolupůsobí konfesionální přesvědčení spisovatelovo, které jest uráženo způsobem, jakým se dívá Renan na legendy a náboženský kult křesťanský.

A tím ocitáme se, kam jsme směřovali. Čupr není oním racionalistou na počátku knihy, jakým se jeví v kapitolách pod záhlavím „Náboženství dílo lidské", tento názor jest mu výsled-

[84]) Dle spisovatele jest totiž „hysteron proteron do nebe volající", tvrdí-li se: „Poněvadž takové zvěsti o Ježíši jdou a poněvadž zázraky konal, proto v něho co v boha věříme." Legendy a zázraky jsou výplodem víry, nikoli jejím základem neb podnětem. Právě naopak tvrditi třeba: Poněvadž se v Ježíše co pravého boha uvěřilo a doposud věří, právě proto věříme, že zázraky konal." Příslušné listiny o skutcích Ježíšových jsou mnohdy méně spolehlivé než u Pythagory, Laa, Krišny, Sakiamuniho. (III., str. 234.)

[85]) Nota bene i s tou drobnou řevnivostí vůči vyznáním jiným (protestantismu —, ač zde ovšem není třeba slovu „konfessionální" rozuměti jen ve smyslu „katolický", nýbrž vůbec ve smyslu „křesťanský", t. j. pokud totiž jisté legendy atd. jsou společným předmětem víry různých konfessí.

kem, posledním slovem o náboženství, k jakému dospívá, nikoli východištěm. Čím se chce odlišovati od Renana a spisovatelů jemu příbuzných, jest právě, že přistupuje k úvahám náboženským beze vší „umíněnosti", bez předpojatosti, bez „oněch už napřed hotových náhledů o náboženství", bez jakékoli theorie. A to jest, co jsme říci chtěli. Nikoli dokazování a opírání jisté myšlenky o náboženství historickými doklady, jest původním úmyslem spisovatelovým (jak tomu chce ona poznámka citovaná), nýbrž spíše studium, uvažování a rozbor faktů — po případě za účelem vybudování správného názoru na náboženství, s východištěm však: tabula rasa v posledně jmenované příčině. To vysvítá v jistém smyslu z prvních kapitol práce — z patrného totiž pokusu, zachovati „své" víře náboženské, „svému" vyznání to, co jest mu základem (Věřím v Boha ... i Ježíše Krista, syna jeho jediného ...) — to akcentuje zvláště v úvodě k prvé části: „Pouze děj a jeho rozumné uvážení, byť by si byl, jak u všelikém lidském vyvinování časem se právě přihází sebe pošetilejší, jen když historický jest, t. j. když opravdu se udál, má zde rozhodovati. O konečné výsledky tohoto historického myšlenek osnování se nestarejme, starati nechtějme. Jestli tyto výsledky, které teprv hledáme, částečně aneb úplně podobati anebo i rovnati se budou oněm napřed už hotovým náhledům, z kterých svrchu uvedení spisové vycházejí, prozatím nevíme, věděti nemůžeme. Na každý způsob budou nás řečené výsledky teprv v druhé řadě zajímati ... atd."[86]) — zkrátka, opakujeme: určité, pevné základní myšlenky, na níž by bylo osnováno dílo, z níž by vycházelo — není, tím méně ovšem té, kterou sám za takovou vydává.[87])

[86]) I. str. 11.

[87]) Čupr sice již dávno — mimochodem řečeno — (v listech k učitelům a jinde) vyslovil přesvědčení, které opakuje i v této knize: „My věříme ve věcné vyvinování a k lepšímu pokračování pomyslů lidských vůbec a proto i pomyslů náboženských" (I., str. 327), jež jest, jak patrno, základem dříve zmíněné theorie náboženské, ale dodatek (o náboženství) jest právě opět jen výsledkem, ke kterému dospívá teprve na konci knihy prvé i na počátku nevztahuje tohoto přesvědčení určitě na náboženství, nýbrž jen na vzdělanost vůbec, která ovšem „byla od prvopočátku svého vždy náboženskou" (I. str. 11). Že jsou zde ovšem nesrovnalosti a že zejména zmíněné „přesvědčení" hraje v díle úlohu velmi důležitou, že jest tu začasté „znamenité" qui pro quo (na místě otázky, zda působilo uč. stind.,

A s tím souvisí i vlastní ráz díla. Není to jednotné dílo filosofické, jest to řada essayí, volných kapitol o rozmanitých předmětech, náboženství, kultu a historie obého se týkajících, v nichž naznačená osnova jen zdaleka se uplatňuje. Což jest pochopitelno. Když byla posléze stanovena (ve II. a III. knize) byl již prvý díl (celý nebo veliká část jeho) tu a týž psán za názorů spisovatelových, jak se ukázalo, podstatně jiných a když spisovatel neměl ještě určitých představ o rozsahu a celku díla.[88])

Kapitoly mají postavení tu osamocené, tvoříce uzavřené celky speciálních interesů, tu sdružují se těsněji s předcházejícími a následujícími v pevnější skupiny a thémata jsou povahy a rozměrů rozmanitých. Vedle širších thémat rázu převážně filosofického a všeobecného,[89]) nalézáme kapitoly více jen deskriptivní, po případě takové, v jichž detailech historických a jich nastřádání dlužno spatřovati vlastní těžiště práce spisovatelovy.[90])

jak působilo atd.), jest patrno po přečtení díla — ony však subjektivní momenty a vše, co z nich vyplývá, třeba akcentovati v souhlase s předmluvou co nejdůrazněji.

[88]) Tak na př. hned prvou kapitolu náboženskou („Genesis křesťanská. Ježíš co dítě své doby . . atd. I, 64 nn.) bylo by zařaditi do knihy třetí, ovšem že by bezpochyby dopadla zcela jinak, než jak ji vidíme ve knize prvé. Měla by význam daleko podřízenější a zejména živel polemický by se zmírnil v jednotlivostech, ovšem snad zostřil celkově. Zde jest, pokud speciálně otázky ježíšovské se týká, hlavní rozdíl mezi Renanem a spisovatelem našim. Kdežto totiž Renan zakládá své líčení z veliké části na evangeliích (a s ním v prvé části i Čupr), akcentuje tento v třetí knize více okolnost, že evangelia jsou knihy tendenční, nikoliv historické a že mají tudíž poměrně nepatrnou cenu, pokud jde o historické vylíčení osobnosti a života Kristova. (Srv. s tím co bylo řečeno na str. 93 v pozn.)

[89]) O ethickém významu učení křesťanského. Nutnost vůle, snad o zázracích a j. v I. dílu, úvody, dodatky, úvahy závěrečné vůbec, některé kapitoly IV. knihy atd.

[90]) Jest to většina kapitol kn. III., buďte zde však uvedeny (za účelem jakés takés představy o díle) nadpisy všech kapitol této knihy (s titulem „Náboženství dílo lidské"), když o obsahu jejich nebude možno jinak se zmiňovati. Jsou to: Doba polytheismu. Ohňobožstva a světlobožstva. Božstva úkazů přírodních vůbec. Zlobohové, bozi smíškové a kritikáři. Bohové ethičtí. — Doba pantheismu. Kosmogonie starověké. Některá dogmata, též zásady ethické v náboženském učení brahmanském obsažené. O mysteriích antických vůbec. Dionysie. Eleusinie. Náboženská tajemství mithraická. Gnostikové a některé jiné sekty křesťanské ze století prvního a druhého. — Doba henotheismu a monotheismu. Říše pocitů temných. O tom, co magickost v náboženství znamená. Mystika náboženská. Význam symbolů náboženských. Význam legend náboženských. Některé osobnosti historické legendami ozáře..é. Pohledy k Ježíši Nazaretskému. — Doba ritů nábožen-

Leč to jest téměř vše, co můžeme říci o knize se stanoviska pouze všeobecného. V tom smyslu platí posudek, se kterým se obyčejně uzavírá kniha: „Hojně jest zde sneseno materiálu, jímž se po prvé rozvíjí v české literatuře obraz o staronáboženských kultůrách východních.“ Spisovatel hledí vyčerpati vše, čeho poskytovala dosavadní literatura evropská o tomto předmětu a snaží se, aby i po této stránce (pokud tedy materiálu se týká „staviva“, jak on to nazývá, údajů historických) byla kniha co nejúplnější. Leč to mu není účelem samo sebou. „Celé toto dílo moje záleží na moderní zásadě dělení práce; ono není zejména nikterak dílo linguistické aneb filologické (a mohl by dodati: ani prostě historické [91]), anobrž filosofické“. — To jest, co prý dodává novosti dílu a nač posléze klade důraz spisovatel. A právem. Platí to i o celku, že totiž směřuje konečně k jistým závěrům filosofickým, platí to zajisté i o jednotlivostech, a to i tam, kde živel historický skutečně nebo zdánlivě převládá: kriticismus, aparát psychologický, výklad a pochopování dějů oduševnují materiál pilně nastřádaný a opět ovšem okolnost, že i tu jest posléze na zřeteli zisk pro theorii opravňuje dotyčný výrok spisovatelův. — —

V požadavku reformy náboženské, jak svrchu řečeno, vrcholí dílo. Jest to výsledek výsledků, jakých se dopracovala kniha. Je-li totiž náboženství dílo lidské, jest podřízeno všeobecnému zákonu vývoje a „stálého k lepšímu pokračování“ a z toho vyplývá možnost a oprávněnost takových oprav. Že jsou žádoucí, potvrzují hlasy, volající po nich, jakož skutečně nynější poměry náboženské stiženy jsou mnohými vadami. A tak, když počali jsme (ovšem jen mimoděk a mimochodem) charakteristiku spisovatelovu po stránce náboženské, mohli bychom v ní pokračovati a ukončiti ji vylíčením těchto jeho představ. Ve skutečnosti ovšem jest tu více charakteristickým požadavek sám než positivní návrhy. — Těch vlastně není. Co podává spisovatel, má ráz více jen

ských. Kněžstva, jich postavení rituální. Modlitba. Oběti, očišťování. Svátky, slavnosti, chrámy. Svátosti. Doslov.

[91]) Zde má ovšem na mysli hlavně překlady II. dílu (1. a 2. části) který — řečeno při té příležitosti — obsahuje: některé ukázky z Rigved a Samaved (= příklady polytheist. exoterického učení), výňatek z listiny Holwellovy, výpisy ze zákonníka Manu-ova, upanišad a brahmen („co doklad pantheist. exoterického učení nábož.“). Bhagavadgita (přechod k budhismu), Dhamapadam, Sutra dva a čtyřiceti vět, výpisy z učení Kon-futse, Meng-tse, Lav-tse (budhism), výňatky ze Zendavasty —. Má se tím vším naznačiti vývoj nauk náboženských od polytheismu k pantheismu a posléze monotheismu. Srv. uvedený obsah III. dílu.)

negativní a tak dočiniti se určitější představy o tom, co pokládá za vlastní cíl svých oprav, není úkolem úplně snadným. Nicméně pokusme se naznačiti aspoň nejdůležitější.

Slyšeli jsme, že proti Renanovi, Straussovi atd. „ujímá se“ legendy křesťanské, že ji (lépe řečeno) trpí jako moment za okolností nejen neškodný, nýbrž i užitečný. V duši člověka — odtud vychází[92]) — rozeznává dvě říše: říši představ (žádostí, citů atd. = pocitů) jasných a říši představ (žádostí, citů atd.) temných — vlastně tři říše: prah vědomí není čára mathematická, blíže ni „nahoře“ i „dole“ prostírá se říše pološera, říše svítání a zatmívání. Zákony, které vládnou v dění útvarů říše prvé (neboť není tu klidu, jest tu chvění a vlnobití), jsou v podstatě známy — nalezla je psychologie; říše druhá jest tajemná, nevyzkoumatelná. Co o ní víme, jest, že ani útvary její nejsou v klidu, že ani „na tomto dně vědomí lidského“ není jednotvárnosti: jest tam chvění, pravidelné a nepravidelné, víření, jsou tu bouře, a jeden pohyb známe dokonce bezpečněji — pohyb představ temných a jich útvarů zdola nahoru k čáře vědomí. „Nemůžeme o tom pochybovati, poněvadž se účinů někdy dosti strašně (celý duševní život náš se kalí a otřásá) vědomi stáváme“.

„Každý člověk cítí mocnost těchto pohybův a jich sílu tvořivou. Jsou okamžení v životě lidském, kde velmi líbezně útvary této tvůrčí síly pocitů temných nad námi se vznášejí, na nás se jako usmívají, když něco příjemného očekáváme a nevíme co, když se něčemu tajně těšíme a nevíme čemu; jsou však také doby v životě lidském, kde jakési příšerné podoby, stvůry to této tvůrčí síly pocitů temných nás obklopují a pronásledují, kde se něčeho bojíme, před něčím strachujeme a nevíme čeho a před čím. Život lidský jest celkem obzvláště k těmto příšerným obrazům nakloněn. Zasmušilé, tajemné postavy ty dorážejí někdy na člověka a bičují ho tak, že až do zádumčivosti ba do šílenosti upadá. To se zvláště děje v tušení velikých a strašných událostí anebo v uděšení po nich, zejména v době smrti padají tyto stíny na umírajícího.“ [93])

Tu jsme právě u onoho zdroje lidské úzkosti, nemotivovaného strachu a smutku — zdroje náboženství vůbec[94]), speciálně mysticismu (náboženského), magičnosti, symbolisování, legendy. Tato

[92]) Od psychologie. (Srv. co bylo o ní řečeno — Herbart.)

[93]) III., str. 185—186.

[94]) Dle Záby (str. 19) jest Čuprovi „nejpůvodnější zřídlo“ náboženství „strach a smutek lidský“ — předcházející tuším třeba dodati.

může působiti blahodárně „k uchlácholení onoho vlnobití a těch bouří vnitřních“. Arciť nepotřebuje legendy každý ve stejné míře, nýbrž podle toho, v jakém poměru jest v jeho duši říše pocitů jasných k říši druhé, kterýžto poměr jest různý dle individua, po případě vývoje téhož; v tom jest právě její pomíjejícnost.[95]) Leč bráti legendu tomu, kdo jí potřebuje, jest odnímati číši útěchy trpícímu a konečně není tím pomoženo: u toho, komu jest nutna, nastane prázdnota, která se vyplní zpravidla přijetím legendy jiné.[96]) Zkrátka: legenda, pokud není nemravná — a v tom jest praktický význam náboženství, že podporuje (podporovati má) mravnost, v tom jest význam poslání Ježíšova, že v učení svém „vše jen k čisté mravnosti potahoval“ — není ke škodě, nýbrž k prospěchu, ač ovšem jen relativně, t. j. jistému druhu lidí.

Podobně soudí spisovatel o obřadech, chrámích, kněžstvu atd., což vše jest témuž druhu lidí něčím útěchu a blaho skýtajícím, k mravnosti napomáhajícím — a tudíž reforma náboženská, nemá-li činiti lidi nešťastnými a pobouřenými, nesmí počíti rušením obřadů, zavíráním chrámů, ničením legend atd. V tom smyslu jest spisovatel v oposici proti auktorům, kteří proti tomu všemu brojí a sám sebe nazývá přívržencem pokroku nejmírnějšího. My slyšíme tu o reformách prováděných hierarchií (ač ovšem spisovatel ani na okamžik nepochybuje, že tato oprav oněch neprovede, že se k nim neodhodlá) my, neslyšíme o odstraňování církví, nýbrž o kultu světovém, t. j. opět organisaci náboženské, ač ovšem zlepšené, zušlechtěné — spisovatel neprovádí oněch oprav zavržením dříve jmenovaného aparátu kultu, nýbrž použitím ho.

A tím ocitáme se u protisměrného předmětu odporu Čuprova. Jako totiž jest řada těch, kteří nevěříce v legendu (lépe řečeno: v určitou, na př. křesťanskou), kterým nemůže býti tato ničím a není ničím onen aparát kultu, kteří tedy již nepotřebují modliteb, chrámů, kněží atd. a mají za to, že prospějí druhým zničením jeho a legendy beze zřetele k tomu (lépe opět řečeno: neujasňujíce si), že snad tito toho všeho potřebují, jest na druhé straně řada takových, kteří věříce v legendu (po případě také nevěříce), mají za to, že že by se svět zbořil (v nejlepším případě: že by mravnost valně utrpěla), kdyby tato legenda (opět určitá na př. křesťanská)

[95]) Srv. zde str. 92.

[96]) Hus — sv. Jan Nepomucký. (III., str. 208.) — t. j. když potlačena byla legenda o prvém, vznikla legenda sv.-Janská.

časem vymizela a kdyby se upustilo od oněch určitých observancí náboženských. I proti těmto jest spisovatel v oposici a místo přívlastku (mírný) akcentuje substantivum — pokrok. „Nikdy nebyla veřejná a tajná znemravnělost větší nežli za časů, když tradic křesťanských se nejpřísněji šetřilo, když hierarchie římská nejvíce kvetla;“ . . .[97]) Legenda křesťanská žíti bude, dokavad bude schopná vyhovovati potřebám říše pocitů temných, „tuto schopnost nelze však vynutiti, aniž pak jí brániti.“ [98])

Středem tedy mezi těmito dvěma extrémy nesou se reformní snahy Čuprovy. Vzpomeneme-li na to, co bylo ve knize řečeno před tím o kněžstvu a jeho postavení rituálním, o modlitbě, obřadech atd., na to, čeho jsme se dozvěděli o náboženských poměrech ve starém Řecku[99]) a zejména o počátcích někdejší reformy náboženské ve staré Indii[100]), a na to konečně, jakým způsobem si (pro sebe) ujasnil poměr svůj k bohu a světu, vyrůstá před námi jakás takás představa o cíli těchto snah — universálním kultu světovém, nové Atlantidě náboženské, o poměrech a společnosti v ní. —

Není to společnost, která již uskutečnila ideály jeho náboženské — ty jsou posléze: Opusť všeliký kult a následuj mne! — ale ona vede k nim, usnadňuje cestu ve směru tohoto hesla vrstvám i jednotlivcům. Tato společnost má své chrámy, má kněze, má bohoslužbu, má obřady — neboť má své „maličké“ (v doslovném i přeneseném slova smyslu), kteří toho potřebují; „kde nemůže vystačiti ponětí jasné, tam třeba, by na jeho místo nastoupil obraz tajemný, aby jím náležitě zaujata byla lidu obecného mysl co možná celá;“ [101]) má však i ty, kterým již více méně stačí „ponětí jasné“, jimž není třeba symbolů, jimž svítí tyto „jako nějaká hvězda bludice jen světlem vypůjčeným,“ již povznášejí se nad legendu a vše, čím nauka náboženská k mravnosti směřující, stává se učením exoterickým — a jsou dospělí, církev učící, hierarchie v z idealisovaném toho slova smyslu. Úkolem společnosti jest uskutečňovati mravnost. Ji konají první ve smyslu svých legend, neméně ovšem

[97]) III., str. 245.
[98]) III., str. 288.
[99]) Náboženské mysterie řecké a římské, III., str. 106 nn. Srv. úvod str. VIII. „V žádné jiné knize kterékoli literatury není tušim o těchto mysteriích antických obšírněji pojednáno nežli ve spise tomto. Tu se také ukáže, jak silně se prohřešují obyčejné mythologie na těchto kultech náboženských.“
[100]) I., str. 108.
[101]) III., str. 102.

i druzí, kteří i v tomto směru zaujímají stupeň vyšší. Leč ani první nezůstávají navždy na stupni dětském. Jako dítě, dospívajíc, opouští svět svých fabulí — bez hnusu, s úsměvem na rtech, s blahou vzpomínkou na vidiny dětství, na ušlechtilé reky, v něž věřilo beze skepse a již zapalovali v něm plamen šlechetnosti, nemajíce již nyní oné síly — tak i tito povznášejí se a dospívají. Jest to z velké části dílo kněží, kteří přihlížejíce k tomu, co tají se za symboly, byli na svém místě, kde rozčeřila se hladina pocitů temných, v úloze útěšitelů, leč hotovi zúžiti každou chvíli obor své činnosti, upustiti od všeho, co se přežilo, ať to byla legenda nebo obřad náboženský, směřujících výše k vyjasnění toho, co bylo posud mysteriem „věřícím" — těm, jichž stav duševní ve příčině správného poměru obou říší „vědomí" představoval hodnotu reciprokou — a radujících se z pokroku; neboť „blahoslavený, kdo tyto věci spatří dříve než sestoupí pod dutou zemi". Jest to církev světová, jediná a „katolická", říše veliké svobody a snášenlivosti. Jako totiž spisovatel „nemohl býti frivolním k žádnému vyznání náboženskému,"[*]) koře se jedině „duchu, který z něho vane", maje úctu k onomu „náboženskému zarosení duševnímu", onomu „božskému nadání v člověka uloženému, nadání hledati Boha", stejně i ti, kdož dospěli ke stupňům vyšším.

Co jest podstatou náboženství, ona potřeba útěchy — moment praktický a defensivní proti druhému offensivnímu a theoretickému: snaze totiž pochopiti, co jest nepochopitelno, jmenovati, co jest nejmenované, ať si snahu tu nazýváme zvědavostí a citivostí absolutna, touhou po neskonalosti aneb láskou k bohu[**]) — jest, co především bude akcentováno, co bude spojovati všechny. I naplní se slovo „a bude jeden ovčinec, jediné „město boží" v pravém toho slova smyslu . . .

Tak zněl by sen. Proti němu jest skutečnost a spisovatel neodtáhl se tu lustro: ta hierarchie, jíž by vidě zád v čele pokroku, „vymýšlí" zatím nové dogma o nepokonaném přetrvávání omylnosti viditelné hlavy církve — anthropocentrismus, kterýžto zvrhnutí jest úkolem každé filosofie a každého náboženství, které především vytýká křesťanskému učení církevnímu[***]) stará se nové vítězství. Ostatně nemylme se! Universální církev světový jest sice správným postulátem, ideálem, zrakem-

[*]) Ba ani k té poetě nejmenší a nejsivější.

[**]) Max Müller (Einleitung in die Religionswissenschaft). Universální str. 20.

[***]) Tamtéž, str. VI.

nyní bráti se má vývoj náboženský, nicméně přece — ustrnul. Má prý se to jako s jazykem: spisovatel vzdá by se ochotně jazyka národního ve prospěch světového, kdyby se tím „sjednotilo" člověčtvo. Leč toho se nedosáhne, a tak jest tomu i s náboženstvím. Budou se tvořiti vždy kruhy užší a spisovatel zvláště (v dřívějších přemítáních svého o postižení národnosti) není odkázán mínění, že zakládání církví národních, na zásadách právě vytčených a s úsilím ušlechtilé konkurence, jest klíč ke správnému řešení otázky náboženské zvláště tam, kde forma církevní, národní a státní spadají v jedno.[**]) Čeho se však nevzdává jest víra v pokrok mírný neumoitelný a příkaz práce, zvláště národu českému stužlci.[***]) Již prý kus vykonal, přistoupiv k náboženství methodou srovnávací a dokázav, že jest veškeré dílo lidské.

* * *

Odkládáme knihu, nedokouvše se pouzdí nico, proč jsme ji vlastně otvírali. Nesouhlasíce totiž před tím všeobecný obraz filosofické činnosti Čupovy, nechtěli jsme jednu otázku, kterou ovšem těžko bylo odpověděti před touto knihou poslední, bez odpovědi, ba nepokoušeli jsme se jí zní určité. Mluvili jsme o literární praxi Čupově, o herbartismu, který se tu objevuje (bezděky i vědomě a s úmyslem,[****]) nehodili jsme se však, jaký jest vlastní jeho názor filosofický, do které míry kryje se a v jakém jest poměru s filosofií poslédně jmenovanou. Odpověděti bylo nesnadno, ba nemožno: kdo naučil jsme se odpověď přesnější, spisovatel vytkl své negativní, kritické stanoviště. Teprve na počátku díla, o kterém mluvíme, slyšíme o vlastním „obsahu života spisovatelova": jakož vyčerpá povaha díla, (okolnost, že spis dostáváme do rukou, jak postupně vyšel z pravých zápisů prácí — nikoli v redakci poslední, nýbrž namnoze jen koncepty tiskem vydané,) nechává dosti otvorů do duševní dílny tvůrcovy. Leč nebudeme asi zde podrobněji vyšetřovati tohoto názoru mi toho, v čem jest čitylka v tomto smyslu od pasoly přeschoci. Bylo-li však řečeno, že Čupo „na základě širokého rozhledu mluvil proti

[**]) II., 2. č. 384.

[***]) „Náboženství vůbec bylo a jest to, čím duch český výhradně nejvíce se vyznamenával; toto bylo hra pramen, ze kterého hlavně přistavila se duchovní činnost života." Palacký (II., 2. str. 359).

[****]) Negativně v „Encyklop.", kterou chce pokládat vlastní budoucí vědě slovanské a jíž cela byla podstrčovaná práce Herbartovy, aby se z filosofie jeho vyloučily fikty idealistické a dospělo se k čistému realismu.

pro filosofii Herbartovu",[108]) nutno poznamenati, že tento rozhled, byl-li široký, nebyl stejně hluboký — homogenní. Mimo Herbarta byly asi vědomosti Čuprovy v oné době jen historické[109]) přejaté i s celým nazíráním na dějiny filosofie od Exnera, „dobrého genia" jeho, prvního průkopníka herbartismu v Čechách. Vlastní studium děl filosofických datuje se z doby se spisováním díla „Učení staroindické" bezprostředně souvisící: Čupr prohlíží tu traktáty Spinozovy, studuje Kanta, Schopenhauera, seznamuje se s Hartmannovou filosofií „des Unbewussten"[110]). A tak co nám zbývá, jest jen vysvětlení toho, co na počátku bylo řečeno a závěr, který předesíláme.

Co určuje a vede činnost Čuprovu v oboru filosofie, jest myšlenka („jakési") filosofie národní. Jest v tom původně snad i kus ryze vlasteneckého toužení (ve srozumitelném toho slova smyslu), kus — zajisté že mnohem větší — vážného přemítání (za těch či oněch vlivů), směřujícího k vyjasnění toho, co lze nazvati problémem národa, speciálně problémem češství.[111]) V praxi jest herbartovec: opírá se o toto učení (vůbec a zejména v psychologii), vlastního pevného názoru filosofického nemá, (neprojevuje) po dlouhou dobu své tvorby literární. Ten počíná se vyhraňovati, když dojmy ze studia filosofie herbartovské doplněny byly studiem Schopenhauera, Spinozy, Kanta, Hartmanna, nehledíc ani k filosofii staroindické, která způsobila, že u těchto nových dojmů více prodléval, arciť když filosofie Schopenhauerova poskytla mu „stanovisko a míru" k ocenění téže. Tento názor uložen jest ve knihách „Učení staroindického"' a tím co bylo právě řečeno, určen jest povšechný jeho ráz. To měli jsme na mysli, když mluvili jsme na počátku o inklinaci Čuprově k Schopenhauerovi. (Pokrač.)

[108]) Zába l. c.

[109]) Conf. doznání v Rechtfertigung meiner Propädeutik.

[110]) Viz III., str. 181.

[111]) Za slovo, když ho poprvé užil (Ohlas strany německé literatury. Květy 1847, str. 287) utržil dosti smíchu. (Srv. K. Storch. Č. Č. M. 1848. na uv. m.

ROZHLEDY.

FRANTIŠEK ČÁDA.

A. ROZHLEDY PO SYSTEMECH FILOSOFICKÝCH.

(Pokračování.)

spokojenosti. V podstatě vědy jest založeno, že nemůže poskytnouti vnitřního uspokojení, vněšně pak vědecký pracovník může najíti svou hodnotu (Anwert) jen jako pracovník, usilující o zpohodlnění života. Nenalézá tudíž vábnější, snazší a lepší formy existence než v neustálém usilování po zaměstnání, zaneprázdnění. Toto úsilí jej vněšně zušlechťuje — neboť doba dnešní váží si práce — avšak tím, že stává se vněšně hodnotným, jeho sebevědomí se stupňuje. To potlačuje jednak vnitřní jeho nevůli (Unbehagen), jednak pak práce nedovoluje mu, aby rozpomenul se na sebe. A tak forma „učeného člověka“ dnešního, forma nutná, jest „specialista, zmírající ve své činnosti bez oddechu“; jest to také forma „odpovídající duchu doby a proto v něm mající podporu“ (str. 92 n.). Jest však takovýto „specialista“, takovýto „sokratický učenec“ zdravý, silný typus lidský? Rozumí se, že Francé odpovídá: nikoli, ba dokonce (str. 113.) s emfasí praví: „V nás dovršuje se protipřirozenost, duch pýchy noetické“ (in uns vollendet sich die Widernatur, Geist der Erkenntnishochmut).

Ačkoli tyto vývody Francéovy o „zlu“ nemírného specialisování dnešních vědeckých pracovníků znějí hodně pesimisticky, přece auktor neutápí se v „náladové skepsi“, nýbrž kreslí si positivní „kulturní ideál přírodovědcův“. Ideál ten lze shrnouti v heslo: „pojímati existenci naši jako problém esthetický“ (str. 133.), a to znamená podle Francéa podrobněji, aby korelativem vědy stala se filosofie. Pravá filosofie totiž podle mínění auktorova (str. 137.) není vědou, nýbrž uměleckou institucí, anebo jak dále vykládá (str. 141.): filosofie jest zdravovědou duchovosti (Gesundheitslehre der Geistigkeit). A tak ideálem se mu stává — prastará myšlenka pythagorská, řádu filosofického, a věda podle něho „potřebuje metafysiky i nemůže potřebovati metafysiky jiné než metafysiky umění, — sice prý nutně zhyne“. I povznáší se spisovatel k „písni písní všelikosti“ (str. 162.) a ještě posledními slovy své rozpravy hlásá „veliké tajemství“, že „pravá kultura jest kultus genia“.

Neřeba zajisté úvahy Francéovy volati na soud chladné a příliš přísné kritiky: speciální práce vědecká, bohdá, půjde svými cestami „nesmorně a bez oddechu“ dále, za řešením jednotlivých otázek vědeckých a speciálně přírodovědných — aniž by tím znemožňovalo se badateli odbornému „obraceti se k sobě i do sebe“, aniž by tím přes spoustu práce odborné a specialistní vymizela snaha také filosofické a povšechné otázky učiniti si předmětem své úvahy, aniž by tím vymizely pokusy o soustavy filosofické na přírodovědném poznání založené.

Že tomu tak, toho důkazem jest množství prací i v okruhu časovém, k němuž hledíme, od přírodovědců povolání pocházejících a nezřídka právě proto zajímavějších než jsou systémy filosofické (anebo pokusy o filosofii), podané od neodborníků.

Výmluvným dokladem toho může nám býti hned na př. kniha přírodovědce[1]) prof. dra Adolfa Mayera: „Los vom Materialismus! Bekenntnisse eines alten Naturwissenschaftlers“ (v Heidelberce 1905), kniha, která i v odborných i širších kruzích vzbudila značnou pozornost, ač naprosto není ani obsahem ani formou „sensační“. Avšak pochopíme poněkud účinek spisu Mayerova, čteme-li, že kniha jeho vznikla mu „z potřeby, kterou po celý život pociťoval, aby totiž o nejdůležitějších otázkách přemýšlel a resultáty získané vypsal. Dlouho byly to jen dosti zlomkovité záznamy. Později, když sestárl a zřel kolem sebe dotěstati mladší generaci, která tvořila si svůj okruh působnosti, bylo mu bolno viděti, jak „mladí“ v těchto věcech důležitých začínají zase znova, tráví půl svého života v nezralých názorech a při tom sobě i okolí nutně škodí, než konečně se dopracují k jakés takés jasnosti.“ A tomuto mladšímu pokolení doufal Ad. Mayer, že může prokázati ne nedůležitou službu, a odloživ ostych, jaký u nuktera, jenž nemohl míti předběžných studií filosofických, prý nutně se dostavuje, odhodlal se vydati výtěžek vlastního přemýšlení, jež vyzdělo v heslo: „pryč od materialismu!“

Mayerův spis rozdělen jest ve 20 kapitol, ale možno jej rozděliti přehledněji v oddíly obsáhlejší. První oddíl počátečních to pět kapitol, obírá se otázkami lidského štěstí a blaha. Mayer arci snadno dochází úvahou k větě, že forem štěstí a blaha jest nesmírně mnoho (podle rozličných vlastností, stránek, zájmů atd. individuí), ale soudí, že všecky onyno přerozmanité formy blaženosti lze přece redukovati na tři (či vlastně dvě) základní formy: buď či štěstí založen jest na předpokladu transcendentálního světa a tedy jedná se o „transcendentální štěstí“, anebo jde o „pozemské štěstí“ a to zase může býti buď v požitku anebo v činnosti. První, „štěstí v požitku“ jest zase prý buď aktuální, t. j. blahobyt jakéhokoli druhu — a odtud vyplývá starověký epikureism a dnešní praktický materialism —, anebo imaginární, t. j. smyslný požitek umělecký, jenž nám požitky vzpomenuté dříve nějak obrazně předvádí, anebo potentiální, t. j. le-

[1]) Auktora oblíbené a v mnoha vydáních vyšlé: „Lehrbuch der Agrikulturchemie“.

komství, koketerie atd. Druhé „štěstí v činnosti“ rovněž jest buď aktuální, t. j. vnitřní uspokojení, jaké plyne z toho, jednáme-li jakkoli ve prospěch bližních, štěstí to ctnost mající za vlastní cíl a jsoucí údělem tvořivých duchů jakož i „idealistů“ (za starověku prý „stoiků“), anebo imaginární, t. j. požitek umělecký „vyššího druhu“, anebo konečně potentiální, t. j. štěstí ctižádostivců, štěstí mocných, štěstí sběratelů (nejrozmanitějších věcí) atd. Po této redukci Mayer probírá štěstí v požitku a snadno ovšem dovodí si, že toto „štěstí“ (ať požitek jest při něm mírný nebo nemírný, smyslný anebo „vyšší“ na př. umělecký) trvale nemůže býti ideálem člověku; neboť slast jest, ekonomicky řečeno, pokaždé konsumtivní a nutno ji udržovati tedy prací, činností. Avšak ani štěstí „v čisté, dělné činnosti“ (Werthätigkeit) není — leč marnost. Není tedy vůbec snad štěstí v tomto světě člověku dosažitelno? Mayer má za to, že štěstí, radost plynoucí z práce „pro člověka mírně požívajícího“ není nijak marná, nicotná, naopak v přirozené povaze člověka založena jest touha po činnosti neméně než touha po požitku, a tedy blaho z práce plynoucí jest biologicky zdůvodněno. Třebas práce nebyla bez stinných stránek, vyplývajících většinou z nedokonalé dosud organisace, přece blaho z ní plynoucí jest trvalejší, než blaho z požitku vznikající. A jako štěstí z činnosti, tak i blaho z vyššího uměleckého požitku temenící člověku může poskytnouti trvalejšího uspokojení; vždyť arci i tento vyšší požitek umělecký zakládá se na illusi blaha v činnosti. Protož jako z úvah těch následuje nezbytně neudržitelnost materialistického ideálu blaha člověkova, tak zase bylo by nerozumno popírati, že, třebas blaho ve světě mělo převahu nad neblahými věcmi, přece jsou některá neštěstí, jež jsou neodčinitelna. A tedy, chceme-li pokusiti se rozvážně o nějakou nauku, jak lze člověku dosáhnouti blaženosti — Mayer říká této „eudaimonistice“: „Glückseligkeitslehre“ —, nutno míti na paměti, že morálka eudaimonistická může podati jen výklad, jak lze býti blaženu, pokud to vůbec možno.

Tím došel konečného výsledku první skupiny svých úvah, o štěstí lidském jednajících. Mayer tedy rozhoduje se ze směrů ethických pro eudaimonistickou ethiku utilitarismu. Ví dobře, že rozličné ethiky lze seskupiti ve směr, jenž zakládá ethiku na náboženství, dále ve směr ethik absolutních, žádajících konání dobra „pro dobro samo“, a ethiky utilistické. Ale k prvnímu směru přidati se brání mu snaha, aby štěstí nehledal v transcendentnu a nezakládal tedy nauku o dosahování blaha na nějakém transcendentálním (ať náboženském ať filosofickém) názoru. Směr druhý, hlásající „konání

dobra pro dobro samo", má za pochybený, ježto na sebeklamu prý se zakládá. A tak domnívá se, že bezpečně dokázal, kterak eudaimonistika čistá, na pouhé užitečnosti založená, nutně vede k mravnosti; neboť rozumí-li člověk dobře a opravdu svému vlastnímu dobru a zájmu, nutně bude jednati a vésti si mravně; rozumný a promyšlený egoism nejen nevylučuje, ale vede nutně k altruismu. Vždyť egoism a altruism jsou oba přirozené — pudy, v každém individuu v nejrozmanitějších odstínech a smíšeních se nalézající, a v dějinách kultury rozličným modifikacím podléhající.

Jak se má však věc s náboženstvím? Mayer se nevyhýbá této otázce, naopak další řada 11 kapitol obírá se náboženstvím a zejména poměrem jeho k morálce i vědě. Podle mínění auktorova náboženství, či lépe náboženské dogma poskytuje theorii mravnostní sice nedokonalou, ale porozumění širokých mass dobře přístupnou a praktickou hodnotu mající. Neboť náboženství není jen uznávání určitých dogmatických vět, nýbrž daleko více a spíše důvěřivost a oddanost („vertrauensvolle und ergebene Stimmung") k nějakému velikému Duchu, svět řídícímu; toto rozpoložení mysli však není výsledek našeho intellektuálního nadání nebo vývoje, nýbrž temení daleko nejvíce z žití našeho pudového (instinktového) a podléhá týmž zákonům vývojovým, jako žití ono samo. Poněvadž pak posvátné dojmy prvého dětství jsou rozhodujícími pro náboženskou náklonnost celého života, poněvadž i individuálně orthodoxní lidé pravidelně ostýchají se veřejně vystoupiti z církve, jsou konvertité pokaždé relativně řídkou výminkou, kdežto změna na př. názoru filosofického anebo změna v zámožnosti není (i mezi otcem a synem) nikterak vzácná (str. 92. n.). Když to vše uvážíme, pochopíme, že náboženství zajisté ve vývoji svém bývá „postrčeno" o značný kus do předu působností jednotlivých geniálních proroků, avšak v celku přece že jest jen naukou o blaženosti lidské, která vzniká z instinktivních elementů a nevědomě ponenáhlu vzrůstá, která sílu svou čerpá z toho, že dogmata její pudí k jednáním, jež prospěšna jsou buď individuu anebo společnosti lidské, aniž by zatím hned tato užitečnost přímo byla pociťována, anebo dokonce filosoficky prokázána (96.). Krátce: praktické působení náboženství to jest, které činí je cennějším, než materialistický názor, a které nutí nás k náboženství zaujmouti stanovisko mnohem přátelštější.

Arci ozve se námitka: Což nelze získati k činění dobra dosti podnětů i bez náboženství? Což nemůže býti člověk (a člově-

čenstvo) mravný i bez náboženství? Mayer ví, že budou mnozí ihned ochotni potakati tuto otázku, odvolávajíce se na argument: Nevěřící nejsou jistě mravně horší než věřící; jakou tedy hodnotu lze přisuzovati náboženství pro mravnost? Ale Mayer odpovídá (str. 101 n.) určitě, že argumentace jest chybná. Předně ti „mravní nevěřící" přináležejí k vrstvám vzdělaným, pravidelně nejlepším a nejvýš vzdělaným vrstvám „vyšší" bourgeoisie. Podruhé však Mayer neváhá vyznati, že mezi stejně vzdělanými a i jinak sobě rovnými větší mravnost nalezne se přece jen u lidí religiosních. Nepopírá arci, že naleznou se i nevěrci velmi mravní, ale mravnost jejich postrádá onoho positivního a oživujícího tepla, které vyznačuje ctnost skutečně nábožných lidí, kdežto nevěřící sice také hrubě hříšných jednání se dovedou zdržeti, ale mnohem řidčeji provedou díla skutečné lásky k bližnímu, pro která snadno věřícím odpustíme leckterý menší hřích a poklések. Ale kdyby nakrásně stejná mravnost mohla býti údělem vzdělaných a výše postavených nevěrců, o masách lidových nelze než opakovati slova Leibnizova: „Ustane-li bázeň Boží, rozpoutají se všecky náruživosti a zavládne smýšlení, které zatopí svět přívalem krve." Neboť slabému mysliteli, člověku nevzdělanému aneb polovzdělanému jeví se krásným hřích a nikoli ctnost; ctnost naopak zdá se mu něčím nudným a nevábným.

Když takto vyložil praktickou prospěšnost nauky náboženské právě pro mravnost, Mayer ukazuje dále, že mezi dogmaty (hlavními) a mezi theoriemi vědeckými jest paralelnost, že hypothesy a theorie vědecké stupněm pravdy podobají se dogmatům, že náboženství (lépe: hlavní a vlastní tresť křesťanství) neodporuje vědě, noetickou hodnotou svou že nestojí za omezeným poznáním vědeckým „podstaty přírody", ba že náboženská dogmata i v obyčejném slova toho smyslu mohou obsahovati pravdu (str. 184. nn.). Ať ale o významu náboženství a jeho dogmat soudíme více nebo méně příznivě, tolik vyplynulo, myslí Mayer, z úvah jeho bezpečně, že nutno — odtrhnouti se od materialismu a vyvoditi z toho náležitě důsledky. —

Bylo by tu na čase vsunouti několik kritických poznámek o těchto výkladech Mayerových; ale není nám toho třeba, postaral se o to — auktor sám, upřímně (v předmluvě) napsav: „Zda-li to, co tu pokládal jsem se za povolána vyložiti, jest snad kompromis stárnoucího muže, vysíleného tvořením v oboru speciální jeho vědy, s předsudky odumírající doby, či zda-li jest to plod přemýšlení nad mezemi přírodní vědy prohloubeného, o tom arci nepřísluší mi sou-

diti. Prvnějšímu pojímání by nasvědčovalo to, že auktor v mladých létech oddal se s veselou myslí materialistickému názoru světovému, utěšuje se a doufaje, že všecku bídu vezdejší odstraní bohatá kořist, kterou lze si slibovati od pokroků přírodních věd, a že nyní na konci své dráhy životní — přes osobní úspěchy skrovné a odpovídající nadání jeho, i přes kolosální pokroky celé vědy přírodní za minulý lidský věk — musí si přiznati, že na této cestě jediné zajisté nelze dojíti blaha. Zda-li však jest to slabost či síla? — Auktor to arci neví, a také asi nikoli recensent, ač-li chce býti upřímný. Jsou vůbec oba názory v odporu? Nemůže snad — „mimo veškeru energetiku" — vzejíti síla ze slabosti?"

A nejen tolik, Mayer předem sám odhaduje i účinek svého spisu následujícím způsobem: „Ovšem vím to předem, že jen málo čtenářům se zavděčím. Pravověrní — ač-li vůbec kniha má nalezne v naší psavé době povšimnutí — nazvou mne starým materialistou, jemuž nyní svědomí nedá pokoje, a jenž zajisté jednou dokonale ještě obrátí. Materialisté řeknou, že jsem reakcionář a polovičatý. Polovičatost arci jest zlo; avšak nebyla tak pojmenována často dobrá, zlatá střední cesta od polovičatě myslících? A budiž i jen několik málo těch, jimž výklady ty budou vítány! Již to mi postačí, jestliže jsem třeba sebe méně čtenářům přispěl v některé těžké hodince života . . ."

Máme-li projeviti svůj soud o celku díla Mayerova a necháme-li stranou jednotlivosti, s nimiž nijak bychom se nedovedli spřáteliti,[1]) nemohli bychom se přidati ani k první ani k druhé třídě posuzovatelů, jichž úsudek Mayer předem odhaduje. Ve spise Mayerově zříme vskutku výtěžek životní zkušenosti, zkušenosti člověka nejvýš inteligentního a hojně přemýšlevšího, ale výtěžek, který — není než obvyklý zjev ve věku přirozeně konservativnějším a který není leč symptomatický pro dobu naši. Čímž chci naznačiti spolu, že jest to zjev pozoruhodný, již proto, že není ojedinělý, třebas málo vděku sklízel, ježto snaží se býti spravedlivý k oběma stranám, a to — se nikdy nevyplácí. Proto také slova Mayerova, jež obsahují tresť všech jeho vývodů, ovšem vyznějí naprázdno. Ale právě, že v nich shrnuto jádro Mayerových reflexí, citujeme je ještě tu na konci: „Budou-li vládnoucí církve tkvíti strnule na dogmatu jednou definovaném, odcizí si víc a více duchy, kteří kráčejí v čele století — odcizí si je ke škodě své i jejich. Inteligence, která se nemůže již odhodlati k členství nějaké silné, náboženské společnosti, postrádá útěch,

[1]) Na př. vývody 19. kapitoly o sebevraždě („der freie Tod").

které v tak hojné míře skýtati víra jest povolána. Církevní společnost naproti tomu bude čím dále tím více útočištěm jedině chudých duchem, pro něž ovšem také, ale přece nikoli výhradně, jest určena. Tím bude podnět k reformám, době přiměřeným, menší a menší, a hrůzná propast mezi církví a osvětou bude zvětšovati se rok od roku, propast, kterou přeskočiti mladému církevně vychovanému filosofu způsobuje tolik nevyslovitelného bolu srdce a úzkosti svědomí, a přes kterou se vrátiti člověku po víře žíznícímu brání pýcha a stud. Jak tedy jest důležito, by se uznalo, že tato propast může býti opět zaplněna životní zkušeností a dostatečným vzděláním srdce!"

„Avšak na tomto úkolu třeba pracovati s obou stran: Nevěřícím nutno vzdělání své, často jednostranné, ne-li dokonce polovičaté, na tolik rozšířiti, aby dobře poznali velikou, výchovnou úlohu náboženství a tím mysl svou učinili přístupnou zjevením, která snad ještě i jim jsou uchystána. Církvím pak třeba na koncilech a synodách vynasnažiti se přiblížiti se k filosofickému podkladu náboženství a ukázati se přístupnými nutným reformám." (Str. 242) . . .

„. . . Avšak dnešní stav jest daleko ještě komplikovanější . . . Není jen politování hodným znamením naší doby víc a více vzrůstající rozštěpení ve dva veliké tábory, na jedné straně středověké skostnatělé orthodoxie a na druhé nevěrecké sociální demokracie, při čemž téměř úplně mizí střední mezi oběma vrstva, nýbrž počíná se na nevěrecké půdě . . . také z reakce proti nivelisující tendenci vyvíjeti se u velice nadaných lidí idea, která arci hledíc k malému počtu její přívrženců politicky není významná, ale hrozí, že otřese mravnostními principy v kruzích sice malých, ale důležitých. Myslím ovšem na směr, který leskle jménem Nietzsche dostatečně jest zastoupen a který lze označiti nejlépe výrazem sociální aristokracie . . . Tento směr sociálně aristokratický, který má cenu jedině pro tvořícího umělce, jako životní princip útočí proti nejvyšší zásadě obecné lásky lidí k lidem, nejvyšší to zásady křesťanského názoru světového — a tím již jest odsouzen. Ale arci není tím vyhlazen ze světa. K tomu dojde ponenáhlu, až dovedou vlastní jádro křesťanství z klatby strnulého církevnictví vyluštiti a uzpůsobiti pokročilému vkusu, a až na druhé straně nebudou se vyhýbati sociálnímu pokroku, nýbrž s touž vřelostí se ho chopí, jako nejkrajnější pokrokové strany, ale svedou v takové dráhy, že i duševně nejnadanější bude uspokojen v státě budoucnosti." (Str. 254 n.)

Ano, v státě „budoucnosti", — ale než k němu dojde (a kdy

k němu dojde?), co zatím činiti? A dnešní poměr vědy a víry? Kolikrát bylo k této otázce již odpovídáno, a jak rozmanitě! A pochopitelno, že rozmanitě; vždyť již to, jak pojímá se „víra“ a jak určuje se „věda“, jest velmi rozmanitě učiniti možno, natož pak určiti poměr jich obou. I v literatuře o filosofické systémy se snažící nalezneme v posledních létech nejeden doklad k tomu, na př. hned pojednání Dra J. H. Zieglera, povoláním Mayerovi dosti blízkého. (Pokračování.)

FRANT. KREJČÍ:

B. PSYCHOLOGICKÉ.

P. J. Möbius, Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie. 1907. — Dr. Richard Wahle, Über den Mechanismus des geistigen Lebens. 1906. — Dr. Johannes Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. vyd, úplně přepracované. 1905. — Týž, Die Seele des Menschen ve sbírce aus Natur und Geisteswelt 1902. — K. O. Beetz, Einführung in die moderne Psychologie 1. díl, 2. vyd. 1907. — W. Wundt Völkerpsychologie II. Mythus und Religion 2 díly 1905 a 1906.

První tři spisy poskytují příležitost pohlédnouti, jaké filosofické názory ovládají vědeckou práci v psychologickém oboru. Stručně můžeme napřed říci, že starý dualism dvou substancí z empirické psychologie téměř nadobro vymizel a že si ta poměrně krátká doba, co psychologie se pěstuje jako samostatná věda, vynutila monistické nazírání na život duševní. Avšak stará protiva realismu či racionalismu a idealismu, hlásí se i v tomto psychologickém monismu ke svému právu a vedle snahy po vyrovnání této protivy, což jeví se konečným cílem rozumování o duši, rozbíhá se spekulace ve dva směry, jednostranně sdůrazňující jedno z obou stanovisek, jichž extrémy representují Wahlův, jak on to sám nazývá, antisubjektivní produkt-objektivism a na druhém konci Rehmkův spiritualistický monism. Möbius pak, psychologický neodborník, ukazuje nám stanovisko, s něhož, kdybychom chtěli na psychologii pohlížeti, musili bychom se vzdáti její vědeckosti a spásu hledati zase v metafysice. Zmíníme se o něm napřed, protože titul knihy pro psychologii tak zlověstný, vyzývá přímo k odpovědi a zároveň budí zvědavost, co asi spisovatele pohnulo, aby opakoval Kantovo a Comteovo anathema právě v době, kdy psychologie vědecká je v rozvoji skvělém, jako nikdy před tím.

Möbiovi, zoufajícímu nad psychologií přihodilo se, co se přihází častěji přírodopiscům a jiným myslitelům, kteří s psychologií zabývají se jen mimochodem. Zamyslil se nad záhadou duše a zabloudiv do transcendentna, chtěl, aby mu psychologie dala určitou odpověd. A když nedala, k čemu všechna ta práce detailní? Co s dnešní psychologií? marná je snaha chtít na pouhé empirii zbudovati vědu o jevech duševních. Psychologie takto postupující nestačí zdaleka na rozřešení svých problémů. Nestačí na vysvětlení poměru duševního k hmotnému, na vysvětlení vzniku duševnosti, na vysvětlení kausální souvislosti samotného dění duševního a neobejde se k tomu cíli bez metafysických hypothes. Snaha psychologů po skutečně empirickém systému je beznadějná.

Möbius snaží se to odůvodniti, ale důvody jeho nejsou nové. Jsou to poukazy na nesnáze psychologického bádání, které jsou dávno známy a které se snaží psychologové odstraniti vhodnými methodami, což se jim ovšem dosud jen do jisté míry podařilo a úplně nikdy se nepodaří. Avšak to neopravňuje nikoho nad psychologií dělati kříž. Takových nesnází má dost každá na empirii založená věda, takových nesnází má dost věda vůbec a veškera naše snaha poznávací. Když víme, že poznání naše jest obmezeno jenom na jevy a že podstata jsoucna, absolutno, transcendentno nás zůstane navždy tajno, nemůžeme od žádné vědy chtíti, aby nám přesně zodpovídala otázky do transcendentna sahající: jest to věcí vědecké vyškolenosti a filosofické erudice, aby myslitel poznal, který problém jest toho druhu, že dotýká se samé hranice poznání našeho, u níž musí se věda se vší skromností zastaviti.

Kdo si to uvědomí, nebude po psychologii činiti požadavků nesplnitelných a spokojí se tím, co se vědecky poznati dá. Psychologie musí se zastaviti u fakta uvědomění. Postupujíc dle všech pravidel vědeckých, analysujíc to, co zkušeností jest dáno, najde své prvky, z nichž skládáním vysvětluje děje složitější. Je spokojena, když vypátrá, že se skládají a za jakých okolností se skládají a nemůže-li pověděti proč se skládají, není na tom o nic hůře než přírodověda, která také neví, proč se molekuly a atomy skládají a jaká jest podstata dějů, které jednou nazve chemickými, podruhé elektrickými, po třetí magnetickými atd. Ale Möbius chce, bychom v psychologii věci, které uznají se za dále neredukovatelné, ještě dále analysovali!

Psychologie najde ve zkušenosti, že uvědomění přistupuje či spojeno jest s jistými ději organismu a že mezi těmito souběžnými ději není příčinného spojení; ale Möbius chce mít vysvětleno, co je

to vědomí a jak a proč vzniká. Rád by stopoval ze zkušenosti duševní vývoj k jeho počátkům, ale vidí, že všechno, co předchází vnímání, není předmětem empirické psychologie. Kamkoli zavadí, všude vidí mnoho nevysvětleného a nevysvětlitelného, vjem, pohyb, myšlení, pud, pojem nelze co do vzniku pochopiti. Všude při výkladě psychickém jsou mezery, kterých nedovedeme vyplniti. Psychologie nemůže svůj obor ani přehlédnouti a naprosto nemá prostředků, aby nerozřešené problémy rozřešila. Psycholog nemá nic, leč sebepozorování a úsudek z analogie. Jediné, co může učiniti nad to, jest znásobení pozorování a pokus proniknouti do oborů, jež jsou sebepozorování uzavřeny. Veliká práce, kterou vykonali psychologové v novější době nerozšířila nikterak hranic našeho poznání. Docíleno pouze jednotlivostí; kde dříve se vědělo jenom že, víme nyní namnoze kolikrát a jak dlouho, ale všechen pokrok obmezuje se na malý obor, který vnitřnímu pozorování jest jasný. Ten obor se nezvětšil a temná říše se nezmenšila. Největší pokrok jest patrně v tom, že stupňovalo se poznání naší nevědomosti.

„Empirická psychologie troskotala na pojmu nevědomého. Musí buď zříci se toho, aby byla vědou o duševním anebo musí jíti za empirii a spojiti se s metafysikou. V prvním případě zřekne se řešení otázek, které vlastně člověka zajímají a vyčerpá se v drobné práci, na níž stačí. Mnozí psychologové zakládají si na tom, že ke všem otázkám filosofickým mlčí a že je odmítají jako nevědecké; chtějí si zůstati věrní v malém a raději nepouštěti se do doměnek: avšak jiní vracejí se zase k filosofii, od níž psychologie odtržena . . .“

Jest spravedlivo takhle o vědeckém postupu v psychologii mluviti? Nelze mutatis mutandis říci totéž o exaktní přírodovědě a všech jiných vědách, matematiku nevyjímajíc? Möbius míní sice, že v dění přírodním je všechno v kausální souvislosti; avšak až kam? Zrovna jako psychologie empirická nemůže přes některé otázky dále a musí se spokojiti s konstatováním pouhým toho, co najde ve zkušenosti, zrovna tak přírodověda. Či jest jí celý vývoj přístupen ve zkušenosti, nemusí se odvažovati hypothes a není odkázána na úsudek z analogie také? Co víme o planetách ostatních jiného, než co se domyslíme per analogiam toho, co vidíme na zemi? Sám spisovatel šíře zabývá se theorií vývojovou a dávaje za pravdu Wasmannovi, nemůže se s ní jinak smířiti, leč metafysickým doplněním, které má paralysovati nesnesitelnou prý Zufallsaberglaube. Účelnost vysvětliti nedovede ani přírodověda ani duševěda, a jakmile se někdo dá do přemýšlení o účelnosti, ne-

zbytně metafysuje. Přírodověda konstatuje — a nic víc nemůže učiniti — zákonnost hmotného dění, duševěda konstatuje podobně zákonnost dění duševního — nic víc nesmí se po ní žádati a nelze krčiti nad ní rameny, že nemůže zákonnost tu vystihnouti tak jako přírodověda v některých oborech. Jako je pud něco nevysvětlitelného pro psychologii, tak je síla nevysvětlitelná pro přírodovědu. Obě slova jsou jen výrazy pro zákonné působení něčeho, pro zákonnost dění jednou v přírodě neživé, podruhé v přírodě živé, obě slova jsou jaksi hraničnými sloupy, oddělujícími skutečnost smyslovou vědeckému zkoumání dostupnou od skutečnosti transcendentní. Přírodověda a duševěda mají svůj obor před těmito sloupy, za ně odvážiti se může jen metafysické myšlení.

Proto je zcela přirozeno, že na některé otázky, které se položí psychologovi, musí tento, chce-li vůbec odpověděti, odpovídati po metafysicku. Zcela pravdu má Möbius, řekne-li, že tak se dálo vždycky, že však nechtěli mnozí metafysický charakter hypothes připustiti a že přijímali materialistické předpoklady na slepo (unbesehen).

Avšak pravdu nemá, když popírá na základě toho možnost vědecké psychologie. My musíme vůči vědecké psychologii jinak se stavěti, než činí Möbius. Především musíme si uvědomiti, že nemůže-li psychologie na některé otázky dáti exaktní odpověď, že toho nedovede ani žádná jiná věda, a za druhé, že psychologie dostojí úplně své úloze, když nám poví, na které otázky není vědecká odpověď možná a když rozanalysuje danou zkušenost tak, abychom na to, co podá, mohli se úplně spolehnouti, třeba by toho bylo sebe méně. Její positivní výtěžky musí metafysickému myšlení, od něhož nemá práva nikoho nikdo zrazovati, býti východiskem, žádná hypothesa nesmí jim odporovati. Docela nesprávné jest však nedostatky positivních výtěžků psychologie chtíti vyplňovati metafysickými domysly a na tom základě budovati systém psychologie. Na př. když psychologie empirická nenajde v duševním dění náležité souvislosti, vsunovati do mezer „nevědomé představy“ anebo nějakého nositele sebevědomí, nějaké „Já“ a p. Taková práce je beznadějná vskutku, činíme-li vědeckost požadavkem, a taková práce vrhá vskutku opět psychologii v náruč metafysiky. Möbius má zase v tom pravdu; avšak rozdíl je mezi námi ten: on chce, aby psychologie vrátila se k metafysice. a my nechceme. On se vzdává vědeckého postupu; my se ho chceme držeti; protože se dovedeme pokojiti i s nevěděním, kde věděti člověku nemožno.

Möbius líčí věc tak, jako by empirická psychologie byla nutně

materialistická a pak vyznívá jeho závěrečná úvaha v ten smysl: poněvadž materialistické stanovisko pro psychologii nepostačuje, nutno jest uchýliti se k stanovisku idealistickému. Ale zase to je nesprávně myšleno. Empirické stanovisko, postupuje-li se přesně vědecky, vede k větě o nesrovnalosti duševního a hmotného a k větě psychofysického paralelismu, jenž Möbiovi je velice nesympatický, ale jen proto, že jej nechápe v té positivnosti, v jaké jest nepopíratelným faktem. Psycholog, jenž tyto věty učiní nepřekročitelnou hranicí pro všechna svoje bádání, neupadne v chybu, aby stotožňoval hmotné s duševním, v čemž je podstata materialismu, nebude hledati kausálního spojení mezi těmito dvěma obory jevů, nebude hledět vysvětliti působení duše na tělo a obráceně těla na duši, nýbrž řekne zcela upřímně: duševní jest někdy průvodcem hmotného, jak a proč, to jest nevysvětlitelno; vývoj jde svými zákony a někdy ozáří se pro individuum uvědoměním: co se děje s vědomím individua je totéž, co se děje bez vědomí jeho, ale co se děje *ve* vědomí (tedy děje duševní) jest něco zcela jiného, než co se děje *mimo* vědomí (tedy děje hmotné). A to není materialism.

Není-li pak empirická psychologie materialistická, pak odpadá Möbiovi jedna část disjunkce, aby mohl souditi, že nemohouc býti materialistickou, musí býti idealistická.

Nikoliv, ani materialistická ani idealistická, nýbrž positivistická — nemetafysická musí být; v tom je z beznadějnosti Möbiovské jediná spása.

V podrobnostech svého výkladu Möbius obrací se s velikým důrazem proti nynější fysiologii, že nezachovává dosti svou povahu jakožto přírodní věda a že pracuje s pojmy psychologickými, jichž práva užívati nemá, a tím právě přispívá k zmatení pojmů nejen ve svém oboru, ale i v psychologii.

Vytýká na př. Engelmannovi výrok, že živé protoplasma pohybuje se samostatně a že pohyby jeho jest uvésti na aktivní změnu formy nejmenších částic. „Lebende Substanz“ jest mu nesmyslem; neboť jsou jen živoucí individua. Všude v nauce o smyslech směšuje se psychologie s metafysikou; nelze se tomu z praktických důvodů vyhnouti. „Ale fysiologové měli by si býti vědomi, že nemají nejmenšího práva říci, že paprsek nebo jiný popud způsobuje počitek . . .“

Varuje fysiology před psychologií: Tritt der Physiolog auf das psychologische Gebiet, so ist er unrettbar der Metaphysik verfallen, so schrecklich das auch klingen mag und es ist dann nicht vernünftig zu sagen, ein Stückchen gehe ich mit, aber weiter nicht.

Möbius přehlížeje hlavní psychické, jak říká, akty: vnímání, představování (paměť), cit, chtění, což činí za tím účelem, aby ukázal, že nic z toho není empiricky vysvětleno, zmiňuje se také o pojmu a praví: Není odpovědi na otázku, jak vzniká pojem z názoru a vzpomínek. To svědčí jen o jeho zaujatosti proti empirickému principu a o neorientovanosti jeho v psychologii. Neboť právě empirická psychologie vznik pojmu vysvětluje docela bez pomoci metafysiky a odstranila z ponětí „pojmu" ty živly, proti nimž on tolik horlí. Nesmí se jen tak zhola psychologům, kteří si na tom zakládají, že věci ty vyložili čistě empiricky, říci: „Dělej co dělej, propast mezi názorem a slovem, které neobsahuje názorného nic, jež může býti definováno zase jen slovy, zůstává nevyplněna. O tom, jak docházíme k pojmům vztahovým, ke kategoriím, k tak zvaným pouhým názorům (reine Anschauung), o tom, jak matematika je možná, neví psychologie nic. Pronáší-li psycholog o těch věcech domněnky, tu nepěstuje více psychologii; neboť ta má aufzeigen, dokazovati a ne vymýšleti nedokázatelné možnosti." Patrně o významu asociačních zákonů Möbius neví anebo nechce věděti a pak bylo by zbytečno s ním polemisovati.

Je pochopitelno, že při takovýchto názorech Möbius velice si cení Hartmanna s jeho pojmem Nevědomého. Praví-li však: In ihm war mehr Philosophie als in einer Anzahl von Facultäten, není to žádné doporučení Hartmanna jako psychologa. A to také platí o Möbiovi. V tomto spisku filosofuje a nevede si jako psycholog. Jeho kritikou vědecká snaha psychologická nebude zdržena ve svém postupu. (Pokračování.)

DR. JOS. KRATOCHVIL.

C. ETHICKÉ.

1. Dnešní stav otázky mravní a příčiny jeho. 2. Soustavná díla: A. Bayet, La morale scientifique. 3. A. Fouillée, Les éléments sociologiques de la morale. 4. F. De Sarlo, L'attività pratica e la coscienza morale. — 5. L. Kadeřávek, Morálka filosofická.

1. Otázky mravní jsou dnes z otázek nejpalčivějších. Časopisy, knihy, kongresy atd. jsou toho jasným důkazem. Zkoumá se mravní jednání člověkovo, analysuje se jeho forma a základ, hledá se přesné a všeobecné vyhovující schema, vymýšlejí se nové methody, a to vše

proto, poněvadž základ dnešního života mravního není dosti pevný. Zdá se mi, že zvláštní zájem pro otázky mravní je vždy důkazem úpadku mravnosti vůbec.

Ovšem již sám vývoj nové filosofie vede k důkladnějšímu prozkoumání otázky mravní. Náboženská morálka podkopána, nutno tedy nalézti náhradu. „Všecko jest uvedeno v pochybnost," píše Fouillée, „není principu, který by i zdánlivě ještě pevně stál nebo který by se zdál alespoň sám o sobě dostatečný." Každý filosof tedy hledí si sestrojiti morálku na podkladě svého vlastního systému. A ethika je skutečně vždy zkušebním kamenem každého systému; v řešení problému mravního poznáme hodnotu a cenu každé filosofie. Otázka mravní má tu zvláštnost, že i ten, kdo ji popírá, vlastně ji uznává; neboť tvrdí-li, že člověk může dělati, co chce, nepopírá morálku, nýbrž udává tím princip určité morálky.

Udávají se někde ještě jiné důvody, proč ethika stala se koníčkem, zvláště v německé filosofii, na př. úpadek theoretické filosofie a vyvstalá tak nutnost dáti „praktické filosofii" aspoň pevné základy a pod., ale jistě nejdůležitější je úzká souvislost této filosofie s praktickým životem. — V rozhledech těchto míníme upozorniti a kriticky rozebrati některé nejnovější soustavné práce o morálce. Vybíráme díla, jež přinášejí opravdu nové myšlenky a názory o otázce mravní. Že pojednáme též o Kadeřávkově „Morálce filosofické", má příčinu v tom, abychom mohli upozorniti na to, jak by se dnes již vědecké studie psáti neměly. —

2. Nová škola morálky, jež snaží se zavésti v ethiku positivní způsob myšlení, přeměniti vědy morální v sociologické, vznikla v posledních letech ve Francii přičiněním Lévy-Bruhla a Durkheima. Plod této školy vedle prací zmíněných zakladatelů, je kniha A. Bayetova, La morale scientifique. (Paris, Alcan 1905.) Podtitul knihy zní „Essai sur les applications pratiques des sciences sociologiques". Snaží se auktor studovati ta morální fakta, jež jsou i fakty sociálními. V morálce má vládnouti jako všude jinde empirický způsob myšlení. Morálka jako věda normativní a theoretická nemůže míti budoucnosti.

Na prvý pohled je jasno, že celá tato škola je jen pokračováním a doplňováním myšlenek Aug. Comte-a, integrovaných posledními resultáty věd sociálních, jichž mohutný rozvoj je důležitou známkou kultury druhé polovice XIX. století. Základní postuláty tohoto učení jsou asi tyto: 1. Vědomí mravní i vědomí sociální úplně spolu souvisejí: prvé není než zjev mezivědomní, přeměna v duši individuální stavů sociálních jednotlivých vědomí individuál-

ních. Není vůbec možno připustiti schopnost ethického hodnocení různou od obsahu sociálního jednoho každého z nás. 2. Skutečnost sociální s různými vztahy a city určenými různou konstitucí, které vyčerpávají ethické vědomí jisté řady sociální, je skutečností faktickou, a nemůže tedy míti nic normativního neb přesahujícího podmínky toho fakta. Ani sama mravnost nemá v sobě nic ontologického, nic normativního, její pojmy dobra, povinnosti, práva, zodpovědnosti atd. nemají podklad objektivní, nýbrž jsou to naše iluse, představy provázející snahy, zvyky a p. života sociálního. A v tom nutno hledati podstatu a tresť mravnosti. 3. Z toho plyne, že morálka nemá analysovati fakta morální, a hledati co je dobré a zlé o sobě, nýbrž studovati fakta sociální, zkoumati jejich zákony a p., zkrátka morálku nutno přeměniti v sociologii.

Vědy normativní dle toho vůbec nejsou možné, ježto věda nezná než fakta a jejich zákony t. j. stálé vztahy mezi příčinami a výsledky. Chce-li tedy morálka býti skutečně vědou, nesmí mluviti o ideálech, normách, povinostech, hodnotách, nýbrž methodou positivní zkoumati to, co skytá pozorování sociologické. Člověk je jen tím, čím je, t. j. čím jej činí skutečnost sociální, v níž žije: on přejímá ty snahy a cíle, jež jsou jistým podmínkám sociálním nejpřiměřenější, nejprospěšnější. Věřiti, že člověk má ještě jiné povinosti než ty, jež jsou stělesněny v různých formách bytí a činění jeho sociálního okolí, věřiti, že jsou to skutečné povinosti a nikoliv čirá, prostá fakta, je absurdnost, jíž vzdalujeme se od vědy a zabíháme v metafysiku, volá k nám auktor.

Zde patrno, že nová tato škola v pojetí morálky daleko překonala svého učitele Comtea, ktery uznával aspoň známky všeobecnosti a absolutnosti při povinostech a vnitřní cenu altruismu.

Je-li morálka, jak jsme slyšeli, jen pouhé experimentální poznání fakt a zákonů světa sociálního, je jasno, že v praxi nemůže býti ničím jiným, než aplikací věd sociálních, technikou, uměním vejíti v politiku, jež je sociologií činu. Jako člověk, v jakémkoliv oboru poznání, je s to, když jednou poznal zákony skutečnosti, aby užil jich a měnil je, tak i moralista, když zná společnost a její statické i dynamické zákony, může jich užíti i měniti je. Aby dosáhl jistého cíle, musí rozšířiti jisté ideje, jež by byly přiměřenější daným sociálním podmínkám, a které latentně skryty jsou v kolektivním vědomí, a jim pak přizpůsobiti veškery instituce. Netřeba tedy hledati ani cíle ani prostředků; nutno pouze vědecky poznati skutečnost a v ní vše je obsaženo.

Tedy morálka křesťanská, Kant, utilitaristé, ba i sám Comte

se mýlili, když chtěli ustanoviti „kodex povinností, soustavu imperativních předpisů.“ Oni obracejí se k celému lidskému pokolení a mohou tudíž formulovati jen předpisy všeobecné, ponechávajíce jednotlivcům starost, aplikovati je na různé projevy života. Odtud onen důsledek, že činy třeba souditi ne dle absolutního zákona, nýbrž dle úmyslu konatele. Kdo však tu nevidí, že jsou-li dobrá vůle, dobrý úmysl absolutním dobrem, sestavení jakéhokoliv kodexu je vůbec neužitečno? Starou tuto morálku nutno tedy nahraditi morálkou vědeckou. Netřeba předkládati lidem absolutní, neměnné povinosti, nýbrž vyvoditi z věd sociálních praktické aplikace. Morálka bude tak nutně relativní a měnivá, jako měnivá je sama společnost. Morální umění nesmí se ovšem spokojiti jen výkladem reforem založených na vědeckém studiu sociálních fakt, ono k theorii připojí práci propagační a organisační. Jak již jsem výše pravil, morálka bude uměním politickým.

Není věru nesnadno nalézti základní dva omyly této „vědecké morálky“ Bayetovy: 1. že by sociálnost a morálnost byly identické; 2. že by ethika nemohla býti vědou, leč přestala-li by býti normativní. Omezíme-li se při bodu prvém jen na srovnávací analysu vědomí mravního a sociálního, poznáváme ihned, že prvé implikuje hodnotu, povinost určitých cílů k cílům jiným, tudíž pojmy dobra a zla, jež vztahují se k činům lidským, pojmy zásluhy, zodpovědnost a p.: zkrátka pojmy, jež nejsou obsaženy ve vědomí sociálním o sobě vzatém. I ethika, jež chce býti vědou fakt, nemůže dobrovolně odezírati od těchto fakt, nemůže a priori vyloučiti veškeru tu zkušenost, jež je právě speciálním jejím objektem. Neboť mohu-li zcela libovolně pojímati a interpretovati pojmy dobra, zla, povinnosti, zásluhy atd., nechápu, jak je mohu odstraňovati ze skutečnosti a mluviti při tom ještě o morálce. Je to zrovna tak, jako kdybych se chtěl zabývati fysiologií, a tvrdil, že život, funkce a p. jsou jen mé iluse, jež nemožno studovati.

Odmítati pak morálku normativní jako nevědeckou jest předsudek, vzešlý z nesprávného pojetí normativnosti. Je-li ethika systematisací praktických poznání našich t. j. produkt našeho normativního ethického vědomí, nechápu, proč by tím přestávala býti vědou? Nad to sociologičtí moralisté nejsou dosud za jedno zda funkce duševní jsou teleologické a zda vědy jim odpovídající nemohou býti normativní. Kdykoliv duch rozlišuje pravdu a klam, krásu a ošklivost, dobro a zlo, uznává hodnoty a přijímá normy. Popírati možnost vědy normativní je tolik, jako popírati vlastní povahu duševních produktů nebo vůbec možnost věd duchových, i těch nejnormálnějších, jako je na př. logika.

Nazývá-li Bayet starou morálku absolutní, zapomíná, že jest absolutní jen ve svých principech, že však je relativní ve svých aplikacích. Proto jistě naprosto neoprávněná je výtka „klasické" morálce činěná, že prý je mythologická, že podává nám jen pojmy neurčité. Věda morální je však věda filosofická a jako taková hledá prvé principy a poslední cíle lidského jednání. Žádati na filosofu moralistovi, by nám rozřešil všecky problémy mravní, je zrovna tolik, jako žádati na logikovi rozřešení všech nesnází, s nimiž se setkává lidské myšlení, a opravu všech omylů, jež jsou v tomto světě.

Zajímavo jest, kterak Bayet stotožňuje morálku s politikou a s jakýmsi uměním rozšiřovati mravní ideje. To umění však řídí jen sociální činnost člověka, činnost individuální a vůbec vniterní život člověka byl by bez vůdce, bez pravidla. „Vědecká morálka" Bayetova není, jak patrno, již vůbec morálkou, je to jen jakési umění, jakási technika mravní. Ethické vědomí lidstva nevytváří se však jako nějaký lék v lékárně, procesy, jimiž umožňuje se pokrok mravní, nejsou identické s technikou, jež konstruuje mosty a železnice. Morálka je především věcí duše a jejich ideálů.

Že vztah mezi vědomím mravním a sociálním, na nějž jsme upozornili při knize Bayetově, náleží mezi živé otázky dnešní morálky, dokazuje nedávno vydaná studie nejznamenitějšího kritika mravních, soustav A. Fouilléea „Les éléments sociologiques de la morale". (Paris 1906. Alcan. Fr. 7·50.) Základní ideje k práci své vyslovil Fouillée sice již v předchozích svých studiích, na př. v ‚Mouvement positiviste', v ‚Critique des systèmes de morale contemporaine', v ‚La morale, l'Art et la Religion selon Guyau', v ‚Nietzsche et l'immoralisme' a v ‚Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain', ale proto není snad práce přítomná zbytečnou, nýbrž naopak svým bojovným, kritickým tonem jest vítaným upozorněním, na jaká úskalí, naráží dnešní problém mravní.

Fouillée není spokojen se žádným dosud stanoveným systémem mravním. Systém po systému kritisuje a odsuzuje jako nedostatečný, nelogický, povrchní, neschopný praktického výsledku a podobně. Celou téměř prvou část své studie věnuje kritice ethiky sociologické, o níž jsme právě pojednali při knize Bayetově, dobře směr tento karakterisující. Proti takovému pojetí morálky, připouští Fouillée možnost ba nutnost vědy o cílech, tudíž i morálky, jako vědy normativní již vlastním svým obsahem. „Sociologické pojetí morálky popírá nejreálnější údaje psychologické, zneuznává vše, co je v člověku vlastně lidského, zanedbává základní protivy a je to sofism,

chce-li oloupiti osobu ve prospěch společnosti, která složena přece z osob a může jen množiti jich přirozené kvality." Tak odsuzuje auktor „vědecké" pojetí morálky positivistické školy Lévy-Bruhlovy.

Methoda, jež dle názoru Fouilléeova nejvíce se přibližuje vlastní povaze mravního problému, jest methoda synthetická. Dle ní má morálka ukázati na postavení ducha ve skutečnosti kosmologické: pravý moralista má se snažiti „úplně srovnati morálku se zákony a fakty, jež řídí přírodu i ducha" (str. 52). Hodnocení nejvyšších funkcí duchových musí se díti na základě synthetického pozorování hodnoty světa, na základě poznání zákonů nejen světa sociálního a psychologického, nýbrž celého vývoje kosmického hierarchicky uspořádaného.

Methoda zajisté zajímavá, ale nevidím jen, proč by věda mravní musila se zabývati zákony kosmického vývoje a systémem zákonů celého světa? Hodnotné soudy ethické jsou přece reálností lidskou, již můžeme studovati zcela dobře vědecky — ať již methodou psychologickou, ať historicko-srovnávací — i bez této zacházky do řádu synthetického neb metafysického. Dle takové methody musila by pak každá vůbec část skutečnosti, ať duševní ať přírodní, býti studována závisle na souhrném systému universa. Jisto ovšem jest, že morálka stanoví prvky metafysické a přispívá k výslednému určení světa a ducha, ale proto není ještě sama metafysikou.

Celkově snaží se Fouillée objasniti, které prvky mravní možno odvoditi z biologie, které ze sociologie, které posléze z kosmologie. Oproti tvrzení Nietzscheovu a stoupenců darwinismu, dokazuje nám již i život zvířecí, všeobecnou jakousi snahu překonati egoism. Je-li zachování individua výrazem egoismu, instinkt pohlavní a reproduktivní, jenž je nejdůležitější v životě druhu, ukazuje k altruismu. Idea smrti, zničení, na níž chtěli založiti morálku pesimistickou, není nutně spojena s ideou života. Zkrátka morálka biologická není v absolutním odporu k morálce lidské, ač nemůže ji vyčerpati, ježto ideje a city mravní ve společnosti lidské nemůžeme pokládati za pouhý prostředek, jehož užívá příroda k zachování života.

Bohatším již obsahem mravním vyznačuje se společnost lidská. Zde sociální celek je ve vědomí všech složek jako cíl: společnost je založena na smlouvě dobrovolně, ne instinktivně přijaté od jednotlivých individualit. Což dokazuje, že společnost není ani reální bytostí neb konkrétním vědomím, jak soudí Durkheim, Gumplowicz, Espinas, tedy stoupenci t. zv. sociálního realismu, ani zase pouhé flatus vocis, jak soudí nominalisté. Je-li něčím, co existuje nezávisle a vně vědomí individuálních, nepřestává tím

ještě býti zvláštní skutečností existující v souhrnu určitých vztahů interindfviduálních a jistých zjevů společných vědomím sloučených individuí.

Avšak ani sociologie zbavená takto jednostranného biologismu nemůže vyčerpati obsahu ethiky a ustaviti pravou vědeckou methodu. Morální a sociální nesmíme nikdy stotožňovati: vědomí mravní nemá původu čiře sociologického. Ani humanitářský positivism Comteův nestačí požadavkům mravního vědomí. Jak možno ustaviti náboženství humanity, jak možno učiniti z altruismu poslední ideál, jak identifikovati mravnost s duchem sociálním, nechceš-li učiniti z individua skutečnost efemérní, nicotnou, jež nemá nejmenší hodnoty, není-li ve společnosti?

Oproti ideálu sociálnímu vzniká morálka individualistická, jež nejen odděluje individuum od společnosti, nýbrž tvoří si i ideál ničící společnost, ideál naprosto nemravný.

Tím pak dospíváme do srdce celého problému. Jako není možno odděliti celek od části a části od celku, tak je jasno, že individualita předpokládá společnost a naopak. Nutná je tedy synthesa principu individuality s principem solidarity, jež je celkem ve shodě se stavem vědy, umění, života mravního i náboženského; neboť ty vytvořují postupně stále plnější synthesu obou těchto principů. Individuum musí cítiti svou závislost na společnosti a společnost na individuu, avšak ideál obou musí býti společný. Ethický ideál musí vytvářeti pravou úsobu, uznávaje hodnotu i společnosti i jednotlivce.

Závěr, k němuž dospívá Fouillée jest zajisté závěrem, k němuž musí dojíti každá morálka, jež nezanedbává skutečnosti psychologické a sociální. Krátce možno říci, že nejdůležitějším proudem v dnešní morálce jest personalism, synthesa to individuality a sociality. Jeť úplně jasno, že, nemožno-li pochopiti individuum beze společnosti a naopak, obě mají stejnou hodnotu mravní, obě nutně působí při ideálu ethickém. Ovšem vlastního problému morálky auktor ani touto knihou nerozřešil. Dokázal pouze, že žádným dosud postaveným systémem morálním problém není dostatečně rozřešen a připravil si cestu pro vlastní řešení známými jeho „idées forces“. Tvoří tedy kniha přítomná jaksi úvod k další práci „La morale des Idées forces“, kterou Fouillée připravuje a na niž se věru těšíme, neboť v práci přítomné celá ta nauka o „idées forces“ je příliš nejasná a nepropracovaná, aby se mohl podati kritický její rozbor.

(Pokračování.)

LITERATURA.

L. Velinský, **Příspěvek k řešení otázky o myšlení člověka.** Praha, nákladem L. Grunda 1906. 71 str.

Název nepřiléhá k obsahu spisku; ten podává mnohem více, celý názor na svět. Název byl snad zvolen proto, poněvadž to, na čem spisovatel svůj názor zakládá, či spíše, o čem myslí, že jeho názoru na svět propůjčuje přesvědčivosti neodolatelné, jsou pokusy a osobní zkušenosti týkající se myšlení. Tyto věci zaujímají také největší část spisku a je viděti, že si spisovatel na nich zakládá. Avšak spisovatel se klame o významu a dosahu svých zkušeností a pokusů, jimž neupírám jakési zajímavosti. Pro odůvodnění jeho názoru na svět jsou naprosto nedostatečné.

Podstatný pojem, na němž všechnu svou spekulaci zakládá, jest pojem duše. Nemoha se srovnati s dualismem těla a substance duševní, samostatně existující, nahrazuje takovouto duši pojmem energie vitální čili životní elektřiny, jež vzniká v těle našem chemickými pochody a jest uvolněnou energií sluneční (dle prof. Zengra). Tato energie jest nositelem a původcem dění duševního, které tedy jeví se jako hmotné a v příčinné souvislosti s ostatním děním hmotným. Duše a tělo jsou jedno a totéž — materialism. „Duše — energie jest něco, co bez hmoty nedovedeme si představit. (Předpokládám dnes, že energie sloučena je co nejtěsněji s pojmem světového étheru; říkáme ale také dnes, že éther je hmotou.) A jako nedovedeme si energii bez hmoty představit, tak nedovedeme rovněž si představit hmotu bez energie.“ „Duši člověka mohu si představit jako dominantu všech reakcí, které v našich gangliích vlivem vnějších příčin vznikají. Že duše duchovní u nás neexistuje, je víc než samozřejmo.“

Taková duše jest však pojem velmi zbytečný; neboť záhada duševnosti se tím nikterak nevysvětlí a nesnáze, s kterými je zmaterialisování duševnosti nevyhnutelně spojeno, se tím neodstraní. Záhadou jest podstata duševnosti, vznik uvědomění (vědomí a sebevědomí), to, že některé děje si individuum uvědomuje, že stává se vědomým a začne žíti život duševní. To se nedá nijak vysvětliti zákoností dění hmotného; neboť děje duševní jsou naprosto nesrovnalé s ději hmotnými. Proto uchylovali se myslitelé k dualismu hmoty a duše. Životní energie nečiní vědomí pochopitelnějším, a neodstraňuje věty z empirie nade vše jasně plynoucí, že duševní nesmí se s hmotným stotožniti. Dejme tomu, že jest v živém organismu nějaká obměna energie, jinde v přírodě se nevyskytující anebo nějaká přespočetná energie pronikající celý kosmos. Dejme tomu, že člověk je jako přijímací stanice jiskrové telegrafie a že podle toho, jaké nárazy na koherery přicházejí, uvádí se stroj do pohybu; dejme tomu, že se tím činí pochopitelnými úkazy telepatie (ačkoli dle mého soudu jsou to sebeklamy): že se ty děje stanou uvědoměnými, se tím nevysvětlí. Uvědomění étherových změn je

zrovna tak nepochopitelno jako uvědomění změn nervových. Říci pak, že na př. cit, představa, snaha jsou změny tohoto étheru, že vědomí (spisovatel tu nelogicky mluví o duši) je dominanta reakcí, nemá smyslu. Jsouce ve vědeckém postupu odkázáni na zkušenost musíme stejně zamítnouti duši „duchovní" jako stotožnění duševního s hmotným, k němuž hypothesa spisovatelova nutně vede. O správnosti jeho pozorování o té nové energii nechť rozhodnou fysikové a fysiologové. Je tam mnoho věcí, o nichž myslím, že je nepřipustí žádný přírodopisec. Jsou tam také zřejmé logické spory. Jako na př. tento. Na str. 34 dí se se vší rozhodností: Duši, která dle stávajících dosud názorů byla něco jiného než hmota, přivazuji těsně ku pojmu hmoty. Duše — toť energie, která ku každé hmotě bezpodmínečně se váže." Na str. 10: „Bylo kdysi stanoveno množství všech prvků, které člověk průměrně denně spotřebuje; bylo usuzováno, že mohl by se člověk živiti prášky, které obsahovaly by sloučeniny potřebných prvků... Tím dostávalo by lidské tělo jenom hmotu, nikoliv však energii." Jak se tedy váže ona energie ku každé hmotě bezpodmínečně?

Důsledky, které se svého stanoviska spisovatel činí pro ethiku a jiné problémy jsou celkem přijatelné každému, kdo smýšlí positivisticky. *Kí.*

Dr. Gustav Zába, **Logika.** Illustrované katechismy naučné č. 15. Red. V. J. Procházka. Nakl. Hejda a Tuček. V Praze. Str. 129. Cena váz. K 1·80.

Stručně, ale srozumitelně podávají se zde nejhlavnější věci z logiky v nejužším jejím ponětí jakožto vědy o správném usuzování (§ 1.). Toto zúžení vědného oboru nese sebou, že mnohý problém, o nějž se logikové namáhali, zůstane nedotčen a že vztah logické práce k jiným vědám dosti nevynikne; avšak pro katechetické zpracování, jehož cílem je průprava elementární, má to zúžení všechny výhody soustředěnosti, přehlednosti a snadnosti. Jistě svému účelu dobře vyhoví.

Dobře připomenuto jest na str. 8, že rozdíl mezi logikou materiální a formální bývá nesprávně určován; ale mělo býti připomenuto též, že rozdělování to je vůbec nesprávné, a má-li logika býti vědou a nikoli pouhou naukou o užívání schémat (jako je na př. pravopis ve svém oboru), že je nemožné. Analogie s matematikou, pokud má záležeti ve formálnosti, je neúplná. Matematika podává zákony, jež vyjadřuje formulemi, a kdo užívá matematických formulí, předpokládá platnost matematických zákonů a chce tím dokázati správnost věcnou. Podobně schémata logická nemohou jinak býti stanovena než zkoumáním zákonnosti myšlení, které bez věcné správnosti není ničím.

Formální správnost není totéž co správnost logická a proto název formální logika, kdyby se tím mělo naznačiti, že úlohou logiky jest stanoviti pouze podmínky formální správnosti myšlení, jest nesprávný, nevyčerpávaje úlohy logiky. A zase dobře podotknul spisovatel, že formálná logika má smysl jen na noëtickém podkladě Kantovsko-Heglovském, kde se předpokládá, že myšlenka správně

vyvozená je en ipso výrazem skutečnosti; tam spadá formální a věcná správnost v jedno.

Divil jsem se však, že spisovatel podržel při schématě obsahu pojmu rozeznávání formy a látky *(f(ab))*; zde přece forma týče se výrazu slovního, což logice je lhostejné. Kam to ostatně vede, je viděti ze schématu *f(a)* pojmu, jenž má jeden znak a pronesen jest jedním slovem. Logice slovo krása, krásný, krásně vyjadřuje jeden pojem a týž, a dá-li se něco na gramatickou formu, pak krásný a krásně jsou pojmy docela jiného obsahu, po případě ne pojmy, nýbrž soudy (viz Ueberwegovu Logik). *Kl.*

Kříž Cyril: **Úvahy esthetické.** XXXXII. roční zpráva c. k. akad. gymn. v Praze, 1905—1906.

Auktorovi běží o základní zákony aesthetické, jež by byly důvodem objektivnosti esthetické libosti. A vyvozuje je z poznatků psychologických o přízvuku. Práci svou zakládá na spisech prof. Krejčího „Psychologie pro školy", „Elementu psychologickém a „Zákonu asociačním".

Spisovatel vyvozuje přízvuk vnitřního dění. Úkolem pak jeho jest předně stanoviti okolnosti, za nichž možno přisouditi přízvuku poměrnou objektivnost t. j., za jakých podmínek lze předpokládati, že cítění lidí bude stejné, a dále pokouší se rozhodnouti, zda objektivní cítění jest v každém případě také cítěním esthetickým. A tu auktor přichází k výsledkům následujícím: esthetické cítění zakládá se na snaze organismu, „aby se energie životní v něm uložená rozvinula, aby byla zaměstnána a upotřebena přiměřenou činností". Snaha ta dochází uspokojení zvýšením a rozhojněním, ale zároveň usnadněním činnosti organismu, bez ohledu na prospěch vnímajícího neb představujícího, neb kohokoliv jiného, a bez ohledu na to, je-li původem této zvýšené, rozhojněné a usnadněné činnosti předmět neb děj skutečný či pouze představovaný. Zvýšení, rozhojnění a usnadnění činnosti organismu a tedy esthetickou libost způsobují popudy a dojmy silné, hojné a rozmanité, spojené v jednotnost. Tu pak nazveme takový předmět nebo děj krásným, který takové popudy nebo dojmy podává. To jsou objektivní podmínky cítění krásna. Objektivnost jejich jest dána jednak tím, že subjektivní přízvuk z esthetického cítění předem jest vyloučen, jednak, že snaha po rozvinutí, zaměstnání a upotřebení energie životní přiměřenou činností všem živoucím organismům jest společná a že tedy podmínky tyto, uspokojujíce snahu tu, neminou se účinkem u žádného organismu, splněny-li jsou také podmínky subjektivní. Subjektivní podmínky esthetického cítění mají vésti k tomu, abychom si předně vnímáním a představováním dokonale uvědomili vše, co nám krásný předmět nebo děj podává. Třeba tedy pozorného vnímání a představování. A více. Neboť samotná pozornost nestačí. K dosažení plného esthetického dojmu potřebí často hojného vybavování, jež předpokládá jistou míru životní zkušenosti a vzdělání. Za druhé při souzení obsahovém soudnost nemá se dáti svésti předsudkem; eshestické cítění nemá se zatemňovati, ani subjektivními

city ani jednostranným a nepravým subjektivním ideálem esthetickým. Esthetický vkus má býti tedy co nejvíce objektivní. A člověk dochází ho jednak esthetickým vnímáním a představováním, jednak srovnáváním a přemýšlením. K tomu má přistoupiti upozorňování a poučování těch, kdož mají již vkus vyvinutější. Čili jinými slovy jest úkolem výchovy vésti člověka k esthetickému vnímání, představování a cítění. A z části úkol tento připadá škole.

Ale dnešní střední škola podává z toho pramálo. A čím dále, tím určitěji ozývají se hlasy, že ti, kdož absolvují střední školu, a umějí-li něco, nejsou prý za to povinni škole, nýbrž své soukromé píli . . . *Dr. Jos. Pešek.*

Mlada František: **Jan Jindřich Pestalozzi a jeho mravní ideal.** Výr. zpráva c. k. stát. české reálky na Malé Straně v Praze za školní rok 1905-1906.

Spisovatel ve svém článku nechce podati obraz Pestalozziova ethického ideálu v plném smyslu, nýbrž omezuje se zde pouze na jakousi přípravnou úvahu a práci. Probírá toliko jeden spis velikého pedagoga, a to „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechtes". V spise tomto pokouší se Pestalozzi nakresliti obraz člověka mravně dokonalého, jak si jej představoval ve své ušlechtilé mysli.

Mlada vykládá nejdříve, kdy a za jakých okolností a nálad vznikl plán Pestalozziových „Úvah". Na to přihlíží k jich obsahu.

Spisek celkem pěkně a přehledně seznamuje čtenáře s hlavními myšlenkami zajímavého tohoto velikého ideálního vychovatele. *Dr. Jos. Pešek.*

Dr. Albert Bazala: **Povjest filozofije.** Svezak I. Povjest narodne filozofije grčke. U Zagrebu 1906. Stran 332. (Poučna knjižnica „Matice hrvatske" knjiga XXXII.)

Spis, jímž zahájeno dílo, které má obsáhnouti dějiny veškeré filosofie, obsahuje dějiny vědy této u Řeků až po smrt Aristotelovu. Předeslán obecný úvod o tom, jak měnil se význam slova φιλοσοφία od dob Pythagora, který prý první užil tohoto výrazu ve smyslu vědeckém, jak souvisela filosofie řecká s mythem jakožto světovým názorem primitivního člověka, jak nikdy u Řeků nepozbyla filosofie praktického rázu a vztahu k potřebám skutečného života a jak konečně pomalu stávala se vědeckým názorem světovým, jenž vyhověti má potřebám srdce i ducha. Ukazuje se dále, jak se v dějinách filosofie opět a opět střídají a vracejí názory a systémy starší jako v kaleidoskopu, jaký význam tu má jednak faktor individuální (vlivy osobnosti filosofujících), jednak kulturně sociální (souvislost s potřebami doby), k nimž proto nutno k oběma přihlížeti v dějinách filosofie, nemá-li líčení státi se jednostranným. Ovšem líčení dějinného vývoje nutno doplniti kritikou: právě filosofii nelze si vůbec mysliti bez důkladné znalosti přesných jejích dějin (auktor tu patrně stojí na stanovisku těch, kdož v dějinách filosofie vidí spolu nejlepší úvod v její problémy). Konečně stanoví se stručně problémy filosofie a jednotlivé směry jejich řešení, pak letmo probrány názory

národů východních, zvl. Indů (od doby Rgvedy až po buddhismus), Peršanů, Babyloňanů, Židů, Číňanů a Egypťanů.

Ale tato východní filosofie byla bez vlivu na myšlení Řeků: proti Röthovi, Gladischovi a j. Bazala trvá na thesi, že filosofie řecká jest samostatný výtvor řeckého ducha a má cele ráz národní povahy řecké, prosté pesimismu a mysticismu, ale nábožensky svobodné a umělecky sladěné. V tom smyslu líčí se počátky řeckého myšlení, doba mythů, básní homérských atd., pak ovšem vlastní filosofie doby kosmologické (ionští fysikové, Heraklit, Eleaté, atomikové, Anaxagoras a Pythagorovci), anthropologické (sofisté, Sokrates a Sokratovci), konečně vrchol filosofie (systémy Platonův a Aristotelův, akademie i peripatetikové). Odkazy literární a potřebné poznámky uvedeny k závěru knihy.

Je přirozeno, že při tolika přehledných i speciálních dílech, které se vztahují právě k této periodě dějin filosofie, auktor nemohl podati něco zcela nového a samostatného, ale ovšem hleděl systematicky využíti všech prací odborných. Tak úvodní partie prozrazují patrné vlivy Windelbanda a Fouillée, pak ovšem využito děl Zellerových, Gomperzových, Döringových atd., známých sbírek fragmentů řeckých filosofů, ovšem i dějin jednotlivých disciplin odborných (Siebecka, Zieglera, Prantla). Auktoru při tom — dle soukromých informací — tanul na mysli dvojí úkol: jednak chtěl podati vědeckou příručku zvláště pro potřeby akademického studia, jednak psal i pro širší obecenstvo a všude proto hleděl podati i v překladu ukázky z děl vědeckých myslitelů (tak z fragmentů Parmenidových přeloženo celkem na 50 veršů, z Empedokla tolikéž, ovšem i celé partie z Platonových dialogů a p.). Třebas by i nepodařilo se vždy sloučiti oba zřetele stejně obratně — těžko na př. některé názory Aristotelovy podati úplně srozumitelně též širšímu obecenstvu —, nutno konstatovati, že auktor dovede vskutku psáti vědecky přesně, a spolu i jasně a poutavě, což, jak známo, nebývá právě častou předností filosofických děl. Tak dílo jeho jest bez odporu znamenitým obohacením chudé odborné literatury Charvátů o problémech filosofických; okolnost, že vychází nákladem Matice, jest tuším zárukou, že kniha nezůstane torsem, nýbrž že obsáhne vskutku veškeré dějiny filosofie.

Jedné poznámky nemohu si ještě odepříti. Kdežto u nás hledíme co možná věrně zachovati původní tvar a znění cizích slov vlastních, Charvaté také tu prozrazují mnohem větší volnost a svobodu: čteme tu zajisté nejen tvary Anaksimen, Anaksimandar, Empedoklo, Meliro, Ksenofan, Parmenid, nýbrž i Sokrat, Tal, Keb atd. Možno se ovšem příti o to, je-li taková úprava vždy stejně libozvučná.

Chyb tiskových je množství nepatrné (nejhrubší je *εἰδαμωνία* 278). *Kd.*

Sully Prudhomme: **Psychologie du libre arbitre, suivie de Definitions fondamentales,** vocabulaire logiquement ordonné des idées les plus générales et des idées les plus abstraites. Paris (Alcan) 1907, str. 175.

Slavný básník a myslitel francouzský, Sully Prudhomme (vlastním jménem René-François-Armand Prudhomme) již r. 1900 na pařížském sjezdu psychologickém podal náčrtek úvahy, která tvoří první polovinu spisku uvedeného, totiž o svobodě vůle; nyní jen šíře vykládá své mínění o této otázce, tolikrát již řešené. Po krátkých úvodních připomenutích Sully Prudhomme analysuje si akt chtění a dochází k vymezení, že svobodou vůle míní se úplná nezávislost volního aktu (str. 20). Idea svobody vůle jest faktum našeho vědomí, shledáváme ji v sobě, nelze si mysliti, že by to byla libovolná nějaká hypothesa anebo omyl. Je-li tu však idea, zajisté není bez základu; avšak Kant „Kritikou čistého rozumu" ukázal, že v pojmu svobody vůle tají se antinomie, kontradikce. Což tedy zbývá? Pochybnost? Než Prudhomme shledává v sobě samém, že instinkt jest mocnější než rozum, intuice že sahá dále nežli dialektika, a proto nedává se zviklati pochybnostmi i soudí, že svoboda vůle může býti reální, třebas byla nepochopitelna. To jest totiž vlastnost všech objektů metafysických, že vnucují se neodbavitelně a přece jsou nepochopitelny. Svoboda vůle jest také takový objekt metafysický a není v ní samé odporu jiného.

Ale vlastní potíž „svobody vůle" jest jinde: Idea jest tu, avšak jest tu ve světě nutnosti, t. j. ideji té neodpovídá nic ve skutečnosti, ač každá idea jest buď značkou (signe) anebo výrazem (expréssion) skutečnosti. Tak na př. duch jest výrazem či „vyjadřuje" hmotu a naopak, ač nemají nic společného; tak vyjadřuje obličej duši, obraz plošný prostorový útvar atd. Také idea kterákoli může představovati věci jen tím, že vyjadřuje děje a jich vztahy, ale není schopna představovati podstatu věcí, a proto také idea svobody vůle jest jen poukazem k reální svobodě vůle; idea ta jest „objektivní" jako jiné předměty metafysické, jest objektivní, poněvadž vyskytá se ve zkušenosti naší, a poněvadž jest objektivní, nemůže nebýti pravdiva.

„Dokázal jsem svobodu vůle?", táže se Prudhomme na konci své úvahy, a odpovídá si: „Neodvažuji se to mysliti." To zajisté pro kritiku jeho spisku — postačí.

K pojednání o svobodě vůle druží se soubor 78 „definic" hlavních terminů filosofických. Prudhomme připomíná, že snažil se pro sebe si určiti, co kterým terminem filosofickým chce rozuměti a tak že došlo k tomuto „slovníčku", logicky spořádanému a úvodem „o definici" opatřenému. Ve skutečnosti nejsou to definice v obvyklém našem smysle, ale řada leckdy dosti obšírných výkladů o významech terminů filosofických, o „jsoucnu", „ničem", „existenci" atd. počínajíc až po „duši", „duševno" a „osobnost" vůbec; zajímavy jsou k poznání filosofie a psychologie Prudhommovy, nic více.

Camille Hémon: **La philosophie de M. Sully Prudhomme.** Paříž (Alcan) 1907, str. 464.

Ke spisku Prudhommovu právě vyšlému druží se objemná kniha Hémonova pokoušející se na základě básní, filosofických spisů a essayí Prudhommových vykresliti a oceniti filosofii jeho. Prudhomme

sám napsal duchaplný a skromný doprovod ke spisu tomu, načež Hémon po krátké kapitole úvodní, obsahující data biografická a bibliografická, nastiňuje povšechné rysy učení Prudhommova, pak filosofii jeho spekulativní (o jsoucnu a poznatelnu, o substanci, příčinách, svobodě vůle a Božstvu), dále Prudhommovu „filosofii aspirace" (tu také základy aesthetických a ethických názorů jeho jsou podány) a končí kritikou stěžejných učení tohoto myslitele.

Čtenáři asi postačí, odkáži-li jej na knihu samu, chce-li blíže „filosofii" Prudhommovu poznati. Nejde tu, jak básník sám právem připomíná, o nějakou soustavu metafysiky, nýbrž jen o celkový názor o některých otázkách filosofie, ethiky a aesthetiky, jenž obráží se v dílech jeho. Prudhomme narodil se v Paříži 16. března 1839, ztratil záhy otce a také mnoho vlivu prý ani od matky nedoznal, věnoval se nejprve mathematickým studiím, pak literatuře, nadchl se na krátký čas pro katolictví, ale pak studiem filosofie se zase odvrátil. Od r. 1859 oddal se básnictví, v němž tolik vynikl, ale napsal také několik pojednání v obor filosofie se řadících, totiž: „Que sais-je? Examen de conscience", „Le problème des causes finales" (1902), „La vraie réligion selon Pascal" (1905), pak pojednání výše recensovaná, a chystá dílo z filosofie sociální: „La possession de l'homme par l'homme". Č.

Arvid Grotenfelt: **Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie, bei Historikern und im Volksbewusstsein.** Lipsko 1005. (Str. 211.)

Kniha obsahuje více, než povídá nadpis, víc než sledování historického smyslu od Řeků přes středověk, učení o pokroku a osvícenství, až k positivismu. Auktor ve shodě s Bernheimem, Rickertem a jinými uznává, že historik neobejde se bez určitých hodnot, ale pro svou práci přináší si už také hodnoty svoje a jimi měří dějepisce a sociology, jimiž se zabývá. Oč mu jde, je často jenom napověděno: etwas ideales, etwas höheres und edleres, formulováno pak slovy: „výchova národů k vyšší inteligenci a umravněnému myšlení, lidským citům a duchovnímu snažení". Vychází z předpokladu, že lidová, bezprostřední historická hodnocení jsou projevy obecného hodnocení lidského, a theorie hodnostní mají pro něho v souhlasu s nimi znamenitou oporu. Tento předpoklad arci těžko je sdíleti. Lidové hodnocení je vytvářeno školami, řečníky a novinami. Je sotva správno, hledati v něm posilu svých názorů, víme-li, že lid přece jinak posuzuje — hodnotí — přítomnost a jinak minulost. Ale nedbáme-li ani toho dvojího — souhlas s formulí 9. vědomí lidové nevyjadřuje. Dokonce už jinak smýšlí lid o vzájemných poměrech národů a maximách politiky, než myslí G., jenž nacionalismu věnuje zvláštní kapitolu a dodatek. Uznává, že národové mají právo sebeurčení, ale odmítá „hlasatele t. ř. politického realismu", nepodmíněného národního egoismu. Lze totiž časem dojíti k mínění, že mezinárodní politika je pole, které leží „jenseits des Guten und Bösen". Jediná jeho námitka proti tomu jest, — že to snad přece všude tak není. Za námitku přece nelze považovati,

že bezohlední státníci bývali obviňováni z motivů „ideologických“, a že národy samy slýcháme navzájem obviňovati se z bezpráví. Rozhoduje naše hodnocení ve chvíli, kdy jednáme; a toto hodnocení lze sledovati historií, která G-ovi za pravdu nedá. Jestliže pak na historiku žádá přes to hodnocení jiné, a na místě jiném předpokládá o něm, že chce míti vliv na názory národa, lze chovati obavy před působením takovéhoto neužitečného traktátu. Svým odporem proti historii realistické zabíhá v odpor proti historii vědecké, svým odmítáním relativních hodnot, braných z věcí samých, otvírá cestu staré teleologii.

Snaha uchrániti historii promlčený nárok, býti Weltgericht, brání G-ovi oceniti po zásluze ono realistické hodnocení německých historiků, které pro něho je pouze předmět polemik, ale pro svůj národ znamená víru a čin. Ona „Kraftentfaltung“, která tam mluví tak hlasitě, nenalezla jeho pozornosti, a Nietzsche znamená jenom jedno z hlavních pasiv jeho knihy. Chybí tam ostatně i Lamprecht.

K. Hoch.

Dr. August Weismann: **Vorträge über Descendenztheorie** gehalten an der Universität zu Freiburg in Breisgau. Mit 3 farbigen Tafeln und 131 Textfiguren. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1902. Band I. str. 462+VI., Band II. 456+XV.; 20 M.

Descendenční theorie, pokus o vědecké vysvětlení původu a rozmanitosti organického světa, jest theorií vývojovou a jest jedním z největších pokroků ve vývoji lidského poznání. Boj, jenž rozvinul se po vydání Darwinova díla „O původu druhů“, jímž vývojová theorie opět posunuta do popředí, jest dnes dobojován aspoň vědecky; descendenční nauka zvítězila a to na vždy, stala se majetkem vědy, značí základ našich názorů na organický svět, a každý další pokrok v ní kotví. Tím ovšem není řečeno, že snad otázka po změně organismů a původu nových životních forem jest všestranně zodpověděna, nebo že je snad šťastně rozluštěna záhada života. Jisto je, že se svět organický vyvíjel, nejisto však je, jak se vyvíjel. Ač tedy původ života je neznám, přece jest možno uvésti podivuhodné vzájemné vztahy jednotlivých tvarů organického světa na jejich společné příčiny: společný původ, přizpůsobení, a jest možný pokus odhaliti prostředky a směry, jež společně působily k vytvoření organického světa. A jako ve světě anorganickém nemůže z ničeho nic povstati, tak myslíme, že ani organismy nikdy nepovstaly z ničeho mocným slovem tvůrcovým, nýbrž že vznikly vždy vzájemným působením stávajících sil přírodních, že každý druh musil povstati právě tam, tehdy a tak, jak skutečně povstal, totiž jako nutný resultát přítomných, vzájemně působících sil a hmoty. A v tom spočívá nejvšeobecnější význam nauky vývojové, že také organická příroda podléhá přírodním silám a zákonům; ona teprve umožňuje představu o světovém mechanismu, v němž je každý stav následkem stavu předešlého a příčinou stavu následujícího.

Předchůdcem dnešní theorie vývojové jest již Empedoles, jehož vzdušné obrazy mají dobré jádro, dobrou myšlenku, totiž že postává sice mnoho neúčelného, že však jen účelné se uplaní, tedy

mechanické uplatní. První rozhodný předchůdce descendenční theorie byl Goethe, Erasmus Darwin, Isidore Geoffroy St. Hillaire, Gottfried Reinhold Treviranus, Jan Baptist de Lamarck, Lorenz Oken; hlavním tvůrcem jejím jest však Charles Darwin (princip selekce a boj o život).

Weismann vychází při své theorii z Darwina, popírá však dědičnost získaných vlastností; variabilitu odvozuje pouze z vnitřních příčin, všechny změny z primárních změn zárodečných, k čemuž přiveden byl theorií o kontinuitě zárodeční plasmy a theorií o významu pohlavního rozplozování. Zavrhuje-li Weismann theorii dědičnosti získaných vlastností, podržuje také působení selekce jen pro ten případ, že totiž užitečné změny jsou již v protoplasmě zárodečné „potentia" obsaženy. Selekce tu tedy nepracuje s kvalitami hotového organismu, nýbrž s tak zv. „Anlagen" užitečných vlastností, jež jsou skryty v buňce zárodečné; a jen to, co bylo dáno těmito „Anlagen" v zárodečné substanci, přenese se na potomstvo a může způsobiti trvalou změnu následujících generací.

Selekci, jejíž existenci dokazují instinkty (3 a 4), dělí Weismann v selekci sexualní, histonalní či pletivnou, personalní a germinalní. Nejdůležitější jest ovšem selekce germinální (Germinalselektion), selekce to mezi elementy plasmy zárodečné, vzájemný boj variantů determinantů (210 II.), neustálý boj „der Anlagen" plasmy zárodečné (220 II.), jak ji Weismann na různých místech definuje. Živé částečky protoplasmy zárodečné se totiž vyživují a rostou; některé vyživují se více, jiné méně, ježto brání jim různé překážky. Tím však vyvolají se poruchy v rovnováze systému determinantů (Verschiebungen des Grössen- und Stärke-Gleichgewichts des Determinanten-Systems). Tato porucha rovnováhy má pak za následek, že determinanty jsou uvedeny do pohybu vzestupného na jedné straně, do pohybu sestupného na straně druhé — tento pochod závisí toliko na hře sil uvnitř plasmy zárodečné —; a právě v tomto kolísání rovnováhy systému determinantů tkví kořen veškeré dědičné variace, bez zřetele na vztahy k světu vnějšímu. V tom však, že směry variace určitých determinantů jsou nuceny dále neomezeně pokračovati, pokud ovšem nestojí v cestě překážka, tkví schopnost organismu přizpůsobiti se měnícím se okolnostem, v nichž organismus žije, sílení a přetvoření části jedné, zakrňování a mizení druhé části, krátce pochody přírodního výběru. Ale oba zmíněné pochody (zdokonalení, odumření) jsou pochody sui generis, odehrávají se jen na základě intragerminálních zákonů, a nemají nic společného se selekcí osobní (Personalselektion). Než každé klesnutí determinantů nemusí neomezeně pokračovati a stoupati; nepatrné kolísání determinantů kterýmkoli směrem (k lepšímu či k horšímu) může býti znova vyrovnáno a u „konstantních" druhů se též skutečně mnohonásobně vyrovnává. Leč silnější varianty, povstaly-li již jednou silnějším kolísáním výživy, pokračují v jistém smyslu neomezeně a mohou býti omezeny a ovládnuty pouze selekcí personální. Z toho je patrno, že selekce personální nestala se selekcí germinální zbytečnou, ježto změny získané selekcí germinální mají

čistě morfologický význam, a ježto veškerá spontanní variace zárodečná, jakmile je užitečnější nebo škodlivější, jest ovládána selekcí personální. Pochod germinální selekce, jež značí netoliko základ každé selekce personální, nýbrž jenž sám o sobě může vyvolati nový druh (358 II.), jest tedy vybudován na variacích determinantů zárodečné plasmy. (Germinální selekce jest buď spontanní nebo tak zvaná „induirte Germinalselektion"; první z nich působí náhody v intragerminálních poměrech výživy, druhou vlivy mimogerminální (153 II.). Při druhé zasaženy jsou všechny idy stejně, personalní selekce nepůsobí. Spontanní selekce germinální má svůj základ ve většině id, nikoli v idách všech, a zasahuje při ní i selekce personální; k všeobecné změně může vésti jen tehdy, přistupuje-li i vnější moment — především užitečnost.) Poněvadž ale připouštíme, že vysazeny jsou kolísání výživy mimo determinanty i biofory, jakožto nejmenší částky tělesné, usuzujeme, že v resultujících změnách právě těchto posledních a nejmenších jednotek plasmy zárodečné koření dědičná variace, základ všech změn, již prodělal organický svět a prodělává dosud (172 II.).

Nutným předpokladem této nauky jest ovšem kontinuita zárodečné plasmy a sice v tom smyslu, že část zárodečné plasmy, jež obsažena jest ve vajíčku rodičů, nespotřebuje se při vytvoření dceřinného individua, nýbrž že zůstane nezměněna v reservě k vytvoření zárodečných buněk generace následující. Plasma zárodečná skládá se z velkého množství rozdílných částí, z nichž zase každá jest v určitém vztahu k určitým buňkám nebo k určitým druhům buněk tvořícího se individua, t. j. „Anlagen" v tom smyslu, že totiž spolupůsobení tak zv. „Anlagen" jest nutné k tomu, aby vytvořena byla určitá část organismu, tak že ona částečka plasmy zárodečné určuje jak existenci, tak povahu této určité části organismu. Tyto části plasmy zárodečné slovou determinanty nebo též „Bestimmungsstücke" (389). Determinantů musí býti v zárodečné plasmě tolik, kolik je samostatně a dědičně rozmanitých okrsků na takovém organismu, by determinanty mohly v sobě obsáhnout nejen všechna vývojová stadia organismu (394), nýbrž i všechny orgány. Determinant není nám ničím jiným, než elementem zárodečné substance, jehož přítomnost v zárodku podmiňuje objevení se a vytvoření určité části těla. A v tomto všeobecném smyslu nejsou determinanty ničím hypothetickým, nýbrž něčím skutečným, nejsou „Miniaturbilder" ve smyslu Bonnetově ani hmotou neživou, pouhými látkami, nýbrž jsou živoucími částmi, životními jednotkami (Lebenseinheiten 403). Schopnost života dlužno však přisouditi tak zv. bioforům, z nichž se skládá každá živá substance (nervová, buněčná, svalová atd.) a jež, samy jsouce komplexem molekul, tvoří determinanty, jichž komplexy tvoří zase id či plasmu předků (Ahnenplasma) v nejširším slova smyslu; biofory mají základní životní vlastnosti: schopnost asimilovati, disimilovati, růsti, množit se dělením, i pohyb a čití v jistém smyslu a do jisté míry dlužno jim přičísti (405); jsou tak nepatrných rozměrů, že není možno je shlédnouti. U jednobuněčných mohou determinanty sestávati i z jediného bioforu, čímž se pak oba pojmy

kryjí; u vícebuněčných představuje si Weismann determinanty jako skupiny bioforů, jež vnitřními silami jsouce navzájem vázány, společně tvoří vyšší životní jednotku. Plasma zárodečná není však pouhým chumáčkem determinantů, nýbrž je to stavba, architektura, v níž určitým determinantům jsou vykázána určitá místa. Vzájemné postavení determinantů nespočívá také snad jen na náhodě, nýbrž částečně na jich historickém vývoji ze starších determinantů-předků, částečně spočívá na vnitřních neznámých silách či affinitách vitalních — na rozdíl od affinit čistě chemických. Tyto affinity spojují determinanty v „id", jenž pak týmiž affinitami vitalními dělí se ve dvě buňky dceřinné, čímž dostanou se determinanty do buněk, jež mají určiti, a působí v nich buď aktivně nebo pasivně; aktivní činnost představuje si Weismann tak, že se determinanty konečně rozloží v nejmenší části životní t. j. v biofory, a tyto vejdou pak blanou jadernou do těla buněčného (416), čímž jest kvalita každé buňky neustále pod kontrolou, více méně se měnic nebo touž zůstávajíc (418). Orgán je tudíž determinanty v zárodku praedestinován, nikoli však praeformován (429). Nositelem zárodečné plasmy jest jádro a v něm zase substance chromatinová na rozdíl od názoru Nägeliho, který si představuje, že „idioplasma" je síťovitě rozšířena po celém těle.

Na otázku, jak vzniká variabilita v molekulární struktuře a tím variabilita vůbec, odpovídá Weismann, že u prvních organismů — nerozlišených ještě v tělo buněčné a jádro — vznikla variabilita působením vnějších činitelů; tím vzniklá variace udržuje se pak amfimixí t. j. spojením stejných části tak zv. „Vererbungssubstanz" dvou různých individuí ať již ve způsobu konjugace, jak jeví se u jednobuněčných živočichů, či ve způsobu pohlavního rozplozování, jak jeví se u živočichů mnohobuněčných. Není ovšem amfimixis fundamentální podmínkou vývoje, nýbrž jest pro mnohé buňky zárodečné jednou z podmínek, jež musí býti splněny, má-li nastati vývoj, ale jež dle okolností mohou i chybět (356). Jistě není amfimixis pro vajíčko principem život obnovujícím (Lebenserneuerungsprincip) ani principem omlazovacím (Verjüngungsprincip), nýbrž jeví se pouze takovým, ježto pochod přírodou jen tak může býti vynucen, že amfimixis utvoří každou ze splývajících buněk vývoje schopnou (466). Amfimixis má tedy ve světě organickém, počínaje jednobuněčnými rostlinami a živočichy a konče rostlinami a živočichy mnohobuněčnými, ten význam, že zvyšuje potenci přizpůsobení se organismů jejich životním podmínkám, a že teprve působením jejím umožňuje se současné harmonické přizpůsobení se mnohých části; činí tak směšováním a stále novým kombinováním idů plasmy zárodečné různých individuí.

Zbývá však ještě otázka, kde se vzaly na světě organismy? Než jako jistě víme, že země se otáčí kolem slunce, tak víme jistě i to, že organický svět se na naší zemi znenáhla vyvíjel ve velikých periodách časových. Původ života osvětluje theorie samoplození (generatio spontanea), jež jest pro nás logickou nutností (412 ll.). Praplozením mohly vzniknouti toliko biofory, složené z molekul,

jichž chemická konstituce, kombinace a vzájemné uspořádání jest právě takové, že z něho vyplývají jevy životní (415 II.); celý další vývoj spočíval pak na sumaci těchto bioforů ve větší komplexy a na jejich diferenciaci uvnitř těchto komplexů za účasti však činitelů již zmíněných.

Tím jest theorie Weismannova stručně charakterisována. Weismann shrnul v přítomném díle v harmonický obraz hlavní výsledky své životní práce, aby seznámil kruhy badatelské s theoretickými názory biologickými, jako to činí s jiného ovšem hlediska Driesch svým spisem „Vitalismus als Geschichte und als Lehre". Weismann sám je si dobře vědom slabých stránek své theorie a nečiní tudíž nároku, aby šmahem čtenář vše přijímal jako správné rozluštění četných záhad přírodovědeckých. Připouští, že v jednotlivostech se může sice mýlit, ale myslí, že základy, na nichž budoval (životní jednotky — determinanty — a jich uspořádání v idy) jsou správné; výslovně pak uvádí: „In Übertragung des Selektionsprincips auf alle Stufen lebender Einheiten liegt der Kernpunkt meiner Ansichten; dieser Gedanke ist es, zu dem diese Vorträge hinleiten, und der — wie ich glaube — die Bedeutung dieses Buches ausmacht; er wird dauern, auch wenn selbst alles Andere darin sich als vergänglich erweisen sollte." (VII.) Spis jest zajímavý jednak jako pokus vyložiti organický svět se stanoviska světového mechanismu — oproti vitalismu —, jednak svým obsáhlým a správným pojetím darwinismu. Širšímu kruhu čtenářstva stal se obsáhlý spis přístupným tím, že nakladatelství vydalo ho v laciném vydání za poloviční cenu, což dlužno v zájmu myšlenky evoluční jen vítati. *ak.*

ZPRÁVY.

Ústav sociologický. Institut de sociologie (Parc Léopold, Bruxelles) byl založen r. 1902 od Arnošta Solvay v Bruselu na základě smlouvy uzavřené s městem. Záleží v laboratoři pro badání sociologická. Trvalá zkoumání provádí řiditel a vědečtí spolupracovníci. Ústav je mimo to přístupen všem, kdo chtějí konati zkoumání na svůj vrub; jest jim zaručena naprostá volnost vědecká. Podmínky přijetí obsahuje buletin vydávaný řiditelstvím. Občas tvoří se studijní skupiny za účelem seznání novějších publikací a diskuse o otázkách vybraných. Ústav nalézá se v budově zabírající 700 m^2, v níž jest čítárna, bibliotéka o 15.000 sv., čtyři vědecké kabinety pro statistiku, anthropologii, technologii, historii, dvanáct studoven, pracovna společná a galerie pro sbírku 250 úplných periodických publikací.

Řiditelem je Emile Waxweiler; spolupracovníci jsou: M. Ansiaux, G. de Leener, asistent, G. de Marez, E. Houzé, A. Prins, R. Petrucci, L. Wodon.

Práce ústavu vycházejí v těchto sbírkách:

1. Notes et Mémoires, obsahující studie původní z oboru sociologie, vycházející ve volných svazcích 4° formátu. Dosud vyšly: 1. Note sur des formules d'introduction à l'énergétique physio- et psycho-sociologique, par E. Solvay, 1906. Fr. 2·—. 2. Esquisse d'une sociologie, par E. Waxweiler, 1906. Fr. 12·—. 3. Les origines naturelles de la propriété: Essai de sociologie comparée, par R. Petrucci, 1905. Fr. 12·—. 4. Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif: Notes critiques, par L. Wodon, 1906. Fr. 2·50. 5. L'Aryen et l'anthroposociologie: Etude critique, par le Dr. E. Houzé, 1906. Fr. 6·—. 6. Mesure des capacités intellectuelle et énergétique, par Ch. Henry, avec une remarque additionnelle (Sur l'interprétation sociologique de la distribution des salaires) par E. Waxweiler, 1906. Fr. 4·—. 7. Origine polyphylétique, homotypie et non-comparabilité des sociétés animales, par R. Petrucci, 1906. Fr. 5·—.

2. Etudes sociales, obsahující práce z povšechného oboru věd sociálních, v osmerce. Vyšly: 1. Les Syndicats industriels en Belgique, par G. de Leener, 2e édition. Fr. 10·—. 2. L'Esprit du gouvernement démocratique, par A. Prins. Fr. 7·50. 3. Les Concessions et les Régies communales en Belgique, par E. Brees. Fr. 12·—.

3. Actualités sociales obsahující populární výklady o časových otázkách, v šestnácterce. Vyšly. 1. Principes d'orientation sociale, résumé des études de M. Ernest Solvay sur le Productivisme et le Comptabilisme, 2e édition, 1904. Fr. 1·50. 2. Que faut-il faire de nos industries à domicile? par A. Anciaux, 1904. Fr. 1·50. 3. Le charbon dans le nord de la Belgique. Le point de vue technique (G. de Leener). Le point de vue juridique (L. Wodon). Le

point de vue économique et social (E. Waxweiler), 1904. Fr. 2·50. 4. Le procès du libre-échange en Angleterre, par D. Crick, 1904. Fr. 2·50. 5. Entraînement et fatigue au point de vue militaire, par J. Joteyko, 1905. Fr. 1·50. 6. L'augmentation du rendement de la machine humaine, par le Dr. L. Querton, 1905. Fr. 2·50. 7. Assurance et assistance mutuelles au point de vue médical, par le même, 1905. Fr. 2·—. 8. Les sociétés anonymes: abus et remèdes, par T. Théate. Fr. 2·50. 9. La lutte contre la dégénérescence en Angleterre, pa les Drs M. Boulenger et N. Ensch, 1905. Fr. 2·50. 10. Une expérience industrielle de réduction de la journée de travail, par L.-G. Fromont, 1906. Fr. 3·—. 11. Ce qui manque au commerce belge d'exportation, par G. de Leener, 1906. Fr. 2·50.

Ústav vydává též Bulletin mensuel, jejž interesentům poskytuje zdarma. Obsahuje zprávy o zasedání skupin, programy zasedání dalších, zprávy o rozmnožení knihovny.

Kdo se přihlásí za odběratele kterékoli sbírky, obdrží slevu 15 procent. O všech publikacích vydány byly a lze na požádání obdržeti prospekty obsahu. *Ki*

Další poznámky k „číslovce“. V předchozích sděleních o „číslovce“ dokázal jsem, že její příčinou je sexuální evoluce organismu. Další pozorování moje tuto okolnost prostě dosvědčují, a myslím, že k tomuto momentu nenajdeme vývodů jiných. — Z dalšího studia uvádím tyto věci:

1. Jak v dřívějších zprávách jsem již pravil, stává se „číslovka“ u dospělejších individuí méně a méně zřetelnou, až téměř zmizí; důvody uvedl jsem v citovaném také. — Nyní však je možno, že člověk dospělý autokriticky poznal tuto svoji nápadnost v jednání a míní se jí úplně stříci, na př. je opět zachvácen projevem této choroby, ale jsa dříve již si jí vědom, musí vynaložiti veškerou energii svoji, aby tento záchvat překonal. Musí si uvědomiti, že ničeho se na věci nezmění, jako když sáhne na ni tolikrát, ku kterému číslu jevil náchylnost. — Je k tomu potřeba skutečně vynaložení veškeré osobní energie, podporované nejlogičtějšími filosofickými důvody, aby onen záchvat přemohl. — Přes to všechno jeví však dotyčná osoba po několik okamžiků jakýsi nepokoj, neklid, na př. takový, s jakým očekáváme vyřízení některé žádosti, jejíž splnění má pro nás cenu existence. — Tyto, těmito řádky popsané záchvaty, jsou však již velice řídké; opakují se třeba v periodách měsíčních, půlročních, ano i ročních; příčina této délky period jest pouze sexuální stav organismu.

2. Nyní odvolávám se opět na zde citované řádky sub 1. — první věta. — U starců číslovka do dnes pozorována nebyla. Důvod je opět sexuální stav organismu, který v tomto stáří zpravidla překročil úplně dobu existenční. — — —

3. Nedá se přesně určiti u různých osob, kdy číslovka u nich začne mizeti; označil jsem ovšem dobu přibližně již v pracech dřívějších. Avšak právě byl jsem upozorněn na jednoho úředníka, žijícího v konkubinátě, bezdětného (poznámka důležitá), jenž po urči-

tém počtu kroků vždycky „změní krok". Jest as 40—45 roků stár, silné, tučné postavy; jde-li sám, dodržuje pravidelný počet kroků, než krok změní, jde-li s někým a zabrán-li je v napínavý hovor, je počet jeho kroků od změny ku změně neurčitý, ale vždy se upamatuje přece jenom, „že musí změniti, aby udělal obchod", a tu při změně jeví nápadnou roztržitost a neschopnost k odpovědi, ano i přeslechne obchodní zprávy pro něho dosti důležité. — Dle jiných zpráv, o kterých však se vždy sám osobně přesvědčím (neboť jsou lidé, kteří si rádi udělají z člověka blázna), pozoroval jsem jistého pána, stáří as 30 let, jenž, jde-li kolem zlatníka, hledí přejíti jeho krám sudými kroky.

4. Dosud pozoroval jsem číslovku pouze u mužských! Obracím se zase s uctivou žádostí k veřejnosti, aby sděleny se mnou byly všechny tyto nápadné zjevy (adresujte do redakce „Č. M."), aby práce moje rychleji a úplněji pokračovat mohla!

5. U hochů, kteří jevili číslovku, pozorován byl vždy velice špatný prospěch ve škole i v nižší střední! — Nemírný stud před domácími za to, že mají dělat úlohy, že se mají učiti, je větší příčinou tohoto neprospěchu než vlastní odpor proti učení. Jsou to hoši velice hraví; hrát si nestydívají se před nikým, ač upadají při tom často v divné monology, za které ale potom se stydí před přítomnými. — Na př. jeden student v 19 létech ještě hrával si úplně sám s papírovými lodičkami na vodě, stroje při tom celé bitvy!

Odkaz dra Cohna. Tajný medicinální rada prof. dr. Heřman Cohn ve Vratislavi, zemřelý dne 11. září 1906 — známý školní hygienik a první bojovník za instituci školních lékařův — odkázal lékařské fakultě v Tubinkách 10.000 marek. Z úroku jistiny té má se platiti zpracování otázky o cenu z oboru očního lékařství. *Kč.*

Cena „Kantovy společnosti". „Kantova společnost" vypisuje na podnět svého čestného člena, známého mecenáše, městského rady prof. dra Waltra Simona v Královci cenu 1000 marek za nejlepší zpracování thématu: „Problém theodicee ve filosofii a literatuře 18. století se zvláštním zřením ku Kantovi a Schillerovi". Druhá a třetí cena jsou po 400 a 300 markách. Zevrubnější podmínky jsou v XI, 2. sešitě „Kantstudien" a také je zvláště zasílá jednatel „Kantovy společnosti" prof. dr. Vaihinger na universitě v Halle. *Kč.*

Pomník J. J. Rousseauovi má být postaven v Montmorency, kde Rousseau napsal svá veliká díla. Subskripční listiny rozesílá sekretář ústředního spolku francouzských žurnalistů v Paříži: 15 Faubourg Montmartre.

Z Lenauových pryskyrek, t. j. příležitostně pronesených názorů o všeličems, jak to Durdík nazýval, které vyjdou v knize „Lenau und die Familie Löwenthal", uvádíme ukázkou některé filosofické:

„Žena nemůže býti ničím vyšším než ženou. Geniální ženy všechny mekají (böckeln), zavánějí kozlovinou. I Bettina (Betti Paoli, básnířka) musila by se státi při delším obcování nesnesitelnou."

„Krásně přednesené Adagio na housle jest pro mne nejvyšším požitkem. Tón tohoto nástroje jest jaksi zvukem přirozeným. Ve hře na housle nejvíce proniká se příroda s člověkem a proto dojímá více než každá jiná hudba."

„Nikdo nepochopil bol jako Beethoven. Co je Laokoon pro bol fysický, tím jest on pro duši. Dovede nám svoje hady vpustiti do mysli, že bychom sténali pod tlakem. Proti tomuto bólu Beethovenovu jsou nejbolestnější partie lorda Byrona povrchní lehtání a kňourání (Krauen)."

„Manželství a děti jsou jediná realita na světě. Max se svými třemi rozmilými dítkami jest z nejšťastnějších lidí. Takový výrobek (Product) jako Arthur jest více, než každá truchlohra a každé epos."

Ki.

Hranice věku universitních profesorů. Pruské ministerstvo uvažuje horlivě otázku, zda-li by tak jako v Rakousku neměli se vzdávati universitní profesoři, dosáhli-li jistého věku, učitelského úřadu. Fakulty odpověděly na dotazník případný téměř jednomyslně záporně. Závažní jednotlivci se však přimlouvají o zavedení způsobu omezování obvyklého v Rakousku. Tak prof. Fried. Paulsen se (v časop. „Nationalzeitung") rozhodně vyslovuje pro omezení trvání úřadu a vyučování, poukazuje zejména na vzrůstání úkolův učitelů vysokoškolských, vznikající správou seminářův a ústavův, a nadívaje se rychlejšího pohybu učitelských osob ze zavedení hranice věku. Paulsen doporučuje, aby vytčena byla hranice dvojí: počínajíc 65. rokem profesor má právo zastaviti svou učitelskou činnost, aniž třeba udati důvody, a navrhnouti náhradu; když dovrší 70. nebo 72. rok, obsadí se úřad znova. Při tom může zůstati na fakultě, konati třeba i přednášky, jen vlastní úřad a ústavy, které spravuje, přecházejí na nástupce. *Kč.*

Mezinárodní běh soudní psychologie a psychiatrie zařídí v dubnu 1907 profesor Sommer v Giessenu. Běh rozpočten na 7 dnů. Dle předběžného programu budou rozebírána thémata: 1. Tvary kriminality u rozličných druhů poruchy duševní. 2. Význam alkoholismu v kriminalitě a psychopathologii, u vztahu na psycho-fysiologické účinky alkoholu, klinické tvary alkoholismu, trestní a sociální stránka jeho. 3. Epilepsie jako moment kriminality a psychopathologie. 4. Hysterické (psychogenní) poruchy. 5. Vrozená slabomyslnost se zřetelem ke kriminalitě a psychiatrii. 6. Vrozené morální abnormity se zřetelem k nauce o rozeném zločinci. 7 Význam morfologických abnormit u rozličných druhů vrozené slabomyslnosti. 8. Determinismus a trest. 9. Rozličné theorie trestního práva. 10. Psychologie výpovědi. 11. Psychologické momenty v procesu civilním a trestním. 12. Vyšetřování trestní. 13. Psychologie u věcech policejních. 14. Rozličné tvary kriminality. 15. Význam vlohy a prostředí v kriminalitě. — Přednášky budou konati prof. Sommer, dr. Mittermaier, dr. Aschaffenburg a dr. Dannemann. *Kč.*

Vzrůst frekvence universit amerických. „Scientific American" upozorňuje na neobyčejný vzrůst frekvence severoamerických

universit za posledního desítiletí (1895—1905), jenž se jeví následujícími čísly:

	1895	1905
Harvard University	3500	4559
Columbia „	1942	4056
Michigan „	2818	3743
Minnesota „	2233	3633
Illinois „	607	3391
Wisconsin „	1671	3390
Cornell „	1689	3330
California „	1187	3200
Yale „	2350	3124
Chicago „	1524	2901
Northwestern „	2413	2481
New-York „	975	2882
Stanford „	1100	1552
Princeton „	1109	1384

Za posledního desítiletí přibylo ve Spojených státech obyvatelstva 22%, frekvence universit (jest jich celkem 30) vystoupila však průměrem o 65% (rozdíly největší: 2·8% u Northwestern University a 459% u university Illinois). Vzrůst frekvence se pokládá za velmi potěšující zjev, jímžto se vyrovnávají všechna nebezpečí a zla příliš čilého přistěhovalectví. Také proti bažení po penězích a proti škodám nashromažďování příliš velikých bohatství jest skvělé duchové a mravní vyzbrojování americké mládeže mocnou hrází.

Kč.

Výměna universitních profesorů německých a amerických Za zahajovací slavnosti 153. studijního roku university Columbie měl řádný prof. H. Schuhmacher z Bonnu svou vstupní přednášku. Projevil svou radost a zadostučinění proto, že mu dopřáno, přinésti pozdravy první a nejvýznamnější university německé, berlínské, vzdálené sestře Columbii a poznávati americký život a myšlení vlastníma očima. Poukazoval pak na podobnosti obou národů co do polohy, životních podmínek, vývoje a karakteru a srovnával dějinné zkušenosti obou národů. Na konec zdůrazňoval, že není snad na zemi dvou jiných národů, jež by se mohly od sebe tak mnoho učiti, jako národ německý a severoamerický.

Kč.

DR. GUSTAV TICHÝ.

SOCIÁLNÍ INDIVIDUALISM.

(Analysa sociálně ethická.)

Udržovati rovnováhu mezi správným chápáním života a jeho principů, t. j. realitou a ideálními tendencemi považuji za první podmínku ethiky, která chce býti skutečně tím, k čemu je povolána, řídítkem při jednání na jedné a kriteriem jeho na druhé straně. Ideální je každá ethika, byť nebyla imperativní, nýbrž podmíněná, nebyla absolutní, nýbrž relativní, nebyla transcendentní, nýbrž imanentní, již prostým faktem, že, charakterisujíc jistá jednání neb smýšlení za mravná, eo ipso tím již staví ideál jednání vůbec. Reální pak musí býti zase proto, že, chtíc určiti pravidla jednání pro život, musí také počítati s psychologickými fakty individuálními i sociálními, i s principy biologickými a sociologickými.

Princip, t. j. základní stanovisko, účel, vzhledem k němuž se jednání posuzuje, a kriterium, podle něhož se posuzuje, musí pak býti rozlišovány. Ethika vzdává se práva dávati imperativy chování; důvod je jednak v ilusornosti podobného pokusu při vrozené povaze, ještě více pak leží v povaze ethiky samé, poměru jejího k systému právnímu. Kdežto totiž tento dává skutečně imperativy a nesplnění jich může trestati a vymoci jich plnění, tak že v oboru práva možno mluviti o vynutitelnosti jednání, odpadá tato možnost naprosto v systému ethickém, jenž jakožto jakési plus nadpráva, aspoň v dosavadním jich vzájemném poměru, liší se od něho právě tím, že jednání mravné nelze vynutit, že musí vyplývat z individua samého, byť i někdy v něm bylo jím při lepším poznání vynuceno. Byl zajisté dříve rozdíl a rozpor mezi ethikou a právem ještě větší, ale při osvobozovací snaze individua se v praksi oba pojmy sbližují, tak že tendence jest v individuu konati právo též plně ze sebe, a morálka mnohem více podléhá jaksi nátlaku, na př. veřejného mínění atd. Ale stále ještě ethické principy jsou abstraktně z konkrétních jevů stanovené podmínky života (v čemž jde ethika společně s právem), pokud je nelze přikázati a vynutiti. — Při tom, jak řečeno, princip a kriterium jednání nutno lišiti. Patrno, že všeobecný princip jednání individuálního i života sociálního jest a musí býti celkem ideální, t. j. v budoucnosti ležící, kdežto kriterium jest a musí býti reální, t. j. ze zkušenosti minulé vzato. V dějinách ethiky nevidím, že by k této distinkci, tak důležité ve spracování ethiky byl vždy býval vědomě řádný zřetel, z čehož pak vyplývala většinou vada ethiky

absolutistické a obyčejně i racionalistické. A přece nemůže ujíti pozornosti, že první věc, princip, vzhledem k němuž jednání posuzujeme, je moment biologický, druhá, kriterium, především psychologický, s čímž bezprostředně souvisí, že první je především sociální, druhý nejprve individuální, a teprve v druhé řadě i první má význam individuální, druhý také sociální. O spojení obou, a to organické, děje se nevědomě spor v ethice jako theoretické vědě i v praktickém posuzování jednání. Buď se nepřirozeně akcentoval moment sociální, pod nímž kriterium individuálně psychologické nepřicházelo k platnosti (ethika křesťanská), neb moment individuální na úkor sociálního (morálka Nietzscheova), z čehož pak vznikl rozpor a domnělá antithesa egoismu a altruismu v ethice. Spojiti obě hlediska v uzavřený celek, který by dovoloval jak uplatnění individua tak vzrůst celku, ba obé organicky spojoval a to takořka postuloval, podával kriterium jednání objektivně i direktivu subjektivně, jest, myslím, pravý účel ethiky.

Ethické systémy mají pravidelně vadu, že, jsouce nejkrásněji sestaveny, zůstávají mrtvými systémy, právě proto, že život podle nich nemůže jíti při úžasné komplikovanosti svých psychických i sociálních podmínek, jichž v tom systému nebylo náležitě dbáno. Ještě Menger v „Neue Sittenlehre“ pochybuje o úspěšnosti a smyslu většiny dosavadních ethik. A přece záleží více na ethice, jež se žije, než na té, jež se píše, abychom si udělali obraz o mravní výši doby. Vytýká se na př. ethice humanismu, že zabloudivši v přílišný sentimentalismus, zapomíná, že život nutno vybojovat s kladivem v ruce, ne úsměvem. Zdá se to ovšem jen věcí taktiky, ale má to hlubší principiální podklad. Jak značně liší se na př. celý životní názor Nietzscheův od Schopenhauerova! A přece podivnou náhodou nalezli oba současně v naší době, kde protivy skutečně časově tak se dotýkají, velmi četné a nadšené stoupence, ač tendence obou vedou docela jinam. Že Nietzsche lépe vyslovil vlastní obraz života, nepochybuji; ale v čem pochybil, jest, že učinil kategorický imperativ z fakta, že dekretoval boj o život za povinnost, zapomínaje, že, kdežto v přírodě při bezprostřednosti a poměrné jednoduchosti podmínek je takořka jisto, že vyjde z boje skutečně individuum nejlepší jako vítěz, ve společnosti lidské i primitivní již, různé prvky psychologické i sociální, stejně přirozené, toho nijak nepojišťují. Proto také nelze z fakta přírodního činiti více, než v něm je, a dokonce není dovoleno vzít je za základ absolutního individualismu jako to učinil Nietzsche. Aristokratický a anarchistický je individualism, je patrně nihilism společnosti, potlačuje všechen individuální i sociální život ve svých konsekven-

cích; neboť kdybychom ono právo, jak si Nietzsche přeje, přiznali jednomu neb několika individuím, zbavujeme ostatní docela chuti a povinnosti pracovati také na vývoji, neboť jsme je zbavili sebeurčení, a tím sebevědomí, sebeúcty a sebezodpovědnosti; neboť každý chce býti více než „mrvou pro několik velkých lidí". Nietzscheův nihilistický individualism činí tedy neprávem z prostého fakta, že existuje genius ať intelektu neb vůle, požadavek, aby celý vývoj k tomu směřoval, a právě v tomto přecenění významu tohoto fakta, genia ve společnosti, je příčina, že jeho systém nelze nejen provésti v praksi, nýbrž ani ne domysliti konsekventně — je to hymnus na théma genius, nic méně, ale také nic více; a tím je vysloven obdiv i kritika jeho systému zároveň. Tím postrádá systém jeho znaků nutných systému ethickému; neboť konsekventnost je požadavek každého celku myšlenkového, uskutečnitelnost pak stejně postulát systému ethického. Nevím aspoň, čím by každý jev ideologický mohl býti ještě posuzován. Jestliže tedy další můj výklad dostojí těmto dvěma požadavkům, budu moci považovati úkol daný za správně řešen.

Úkol pak, který mám, jest úkol ethiky vůbec: nalézti princip a kriterium jednání individuálního a sociálního, takořka zkušební kámen, na němž by individuum mohlo před jednáním i po něm zkoumati s hlediska mravního své jednání. Že ethika sama nemůže více učiniti, jsouc vědou i při praktických tendencích theoretickou, myslím, je nesporno. Právě pak, ježto účel její se nese k životu, t. j. k převedení theorie v praksi, a tu ovšem z vnitra každého jednotlivce, musí také na základě podmínek životních býti zbudována. O tom dnes v ethikách není sporu, a i Kantova racionalistická ethika náleží celkem minulosti nehledě k tomu, že i při zdánlivé snaze budovati vše apriori, nelze nepoznati, že premisy jsou kladeny již předem vzhledem ke skutečnosti. Racionalistická ethika nedbá řádně psychologického momentu a tím individuálnosti a nutné obměny mravních norem, nýbrž staví abstraktně na své abstraktní racionální psychologii imperativy; imperativní ethiky, a k nim patří i náboženské, jsou proto základem svým racionalistické a vice versa. Vnesení psychologie do ethiky uvedlo ji zároveň na reální basi její vlastní působnosti, v nitro člověka, jak stojí uprostřed vlivů okolí a své vlastní do jisté míry vrozené povahy.

S dvěma elementy má ethika činiti: s individuem a společností; tím je vymezeno celé její pole. Upraviti in abstracto jich vzájemný poměr směrem k určitému ideálu na základě skutečných podmínek životních, snaží se různé pokusy od Platona až k Wundtovi, a všude vystupuje více méně patrně tento centrální problém ethiky. Vyloučil-li Nietzsche skoro úplně sociální prvek, bylo to nesprávné

podložení jiného smyslu dějinám i ethice. — In concreto poměr dán spontanním životem ve společnosti i státu. Řekl bych, že najíti, jak udržeti rovnováhu mezi individuem a společností, je vlastně punctum saliens problému, ovšem mezi individuem a společností přítomnou a budoucí pouze, neboť s minulou ethika a volní element v člověku nemá vztahů jiných než objektivní, historické.

Spory o to, zda individuum je prius a reální či společnost, mají dosah ethický, a patrno, jak právě zde reálno a ideálno se setkává k utvoření společenského celku. Individuum samo je reálno se svou psychologií vůle, citu i intelektu, společnost je imaginární veličina měnivá, neurčitá kvalitativně i kvantitativně; kdežto individuum je jednotka, byť ne neměnná, je společnost nejen pouhá suma jednotek, nýbrž něco plus, co právě činí ji přes reálnost individua nad ně povýšeným: vývoj konstantní a nepřetržitý. Individuum je reálno, ale je jen členem společnosti, jež se mění, ale má i ve své abstraktnosti budoucnost. — Inviduum je časový úsek, společnost je čára neomezená. V tom ohledu je pak ovšem společnost reální.

Že by však z důvodu prvého neb druhého vyplývala předem nějaká závazná povinnost individua vůči společnosti, nelze souditi; individuum je svobodno právně — in abstracto — což znamená: pokud nic od ní nežádá, není jí nic povinno, čili: nechce-li práv, nemůže dostati povinnosti. Konsekventní abstinence sociální, individuálně možná, je jedním důsledkem; že jsou to chorobné zjevy, je patrno; méně se uzná částečná abstinence, vzdalování se určitých sociálních aktů, jež konati možno, ale není nutno, a kde ani nemůže vlastně právo zakročit. (Mám na mysli aplikaci na theorii postulátu povinnosti volebního práva — již ve slově je kontradikce a absurdnost patrna, jež jest jednak rozhodně ilusorní ke svému účelu, jednak je nucením ve sféře právní a tudíž vlastně neprávem; je to také něco jiného než nucení ke službě vojenské, jež jest ovšem povinnost a ne právo, neb ke školní návštěvě, kde se jedná o to, umožniti dětem vyspění ve skutečnou sociální jednotku. Nanejvýše možno vychovávat k poznání, že ono právo je výhodou pro individuum, nelze však k němu nutit.) Ovšem že postaveno již od počátku ve společnost a závisíc na ní, individuum nevzdává se svých práv, hledí je naopak rozšířiti — a to musí býti smyslem řádného kulturního státu; tím béře dobrovolně na se více povinností. Vykonávání práva svého ovšem nemůže býti povinností, ač přirozeně individuum rozumné ho použije, ježto jím jeho jednotka se šíří.

Abstraktně vzato, tvoří každé individuum vzhledem k celku

společnosti jednotku, t. j. je stejně účastno na všeobecných právech lidských a musí býti objektivně stejně připuštěno k účasti na společenském životě. To je základ vzájemného právního poměru jednotlivců, a patrno, že k tomuto stanovisku objektivnímu a právně ideálnímu vývoj kulturní celkem spěje. Tím odůvodněna oprávněnost požadavku všeobecného hlasovacího práva, jež náleží přirozeně každé skutečné jednotce státu — a vůči státu je každé individuum pouze jednotkou, ježto stát se pohybuje pouze v mezích spravedlnosti a nemůže tedy apriori jednotky násobiti, byť individuum svými vlastnostmi ve společnosti svojí jednotkou opravdu vyniklo.

To je ovšem jen základ, nejvšeobecnější princip, který (jako vždy) jest abstraktní a zní: Individua společenská mají svým konkrétním pojmem lidství stejnou — abstraktně — účast v aktech všeobecně společenských. V praksi znamená to, že nesmí některá jednotka, pokud je normální, býti apriorně vyloučena z boje o život a býti zbavena možnosti svoji individualitu chránit a zmocňovat; neboť to je smysl celého vývoje individuálního i sociálního. Že se k tomuto právnímu stupni dospívá teprve teď, a to ještě ne uznáním lidí majících moc a připouštějících spravedlnost tohoto požadavku, nýbrž hlášením se o práva těch, kteří měli povinnosti, ale ne práva, je sice historicky potvrzení fakta, že právo tvoří síla, ale spolu důkazem, jak zvolna postupuje přeměna abstraktních mravních principů v praksi, a jak tím delší bude potřeba doby, než mezi právem a morálkou nastane poměr přátelštější.

Tím zároveň vymezen jest všeobecně právní obor jednotlivců, a individuum, pokud v něm zůstává, nemůže z něho právně býti vytlačeno. V čem spočívá pak náš sociální individualism? Vytkneme princip svůj hned zde, aby se v dalším ukázaly jeho premisy i konsekvence tím jasněji: Individuum je celek vůči jiným celkům; jich základní poměr je právní, individuum smí svojí individualitou nakládati, jak chce, pokud tím nezasahá do právní sféry druhého. To je objektivní poměr právní. Jak se z něho vyvine poměr mravní? Tím, že inviduum přijme za své i tendence sociální a hledí sesiliti ty svoje schopnosti, které jsou zároveň prospěšny celku.

Přirozeno pak, že při různé individualitě bude i kriterium jednání různé, ač princip je totožný. Může totiž říci, že mravní jednání je to, které má tendenci zvýšiti potenci individua a tím i společnosti; neboť to je smysl vývoje, a jiného měřítka mravního imanentní ethika nezná. Ježto však tytéž příčiny mohou míti a mají individuálně různé účinky, podává se přirozeně kriterium individuální; jednotlivec nesmí konati, co vzhledem k stanovenému principu je v dů-

sledcích bližších či dalších škodlivo jemu a tím zase nepřímo celku. Nutno ovšem míti vždy na mysli důsledky ne pouze nejbližší a bezprostřední, nýbrž i vzdálenější, tedy prospěch trvalý, pokud je lze anticipovati. Tím spojen všeobecný princip s individuálním kriteriem a umožněno posouzení každého jednání, při čemž brán náležitý zřetel k individuálním různostem. Stein vyslovuje ve spise „Soziale Frage" podobný svůj ideál slovy: „Sociálním ideálem je s filosofického hlediska individualism zmírněný komunistickým rysem ve státních zřízeních" a vidí pak ve zharmonisování interesů sociálních a individuálních vlastní a nejhlubší smysl sociálního vývoje.

Myslím, že je dosti jasno, co jsem chtěl říci, a vysvitne snad ještě lépe z dalšího. Především premisy tohoto principu. Život se všemi podmínkami biologickými a sociálními vede přirozeně k složitosti a rozmanitosti, k rozšíření hmotnému i duševnímu. Takto chápati vývoj je dnes již celkem docela přirozeno, a pochopíme spolu, že v tomto faktu je spolu moment ideální. Učiniti faktum vývojové ethickým principem všeobecným i individuálním znamená jen uznati oprávněnost jeho i pro sféru volní! Pracuje-li individuum za tímto cílem, je snažení jeho objektivně mravní. — Pravím objektivně, neboť jest jakási mravnost jednání a mravnost chtění, jež nutno lišiti, dokud předně individuum nemá síly vůli realisovat a dokud za druhé není záruky, že čin, jak je myšlen, také je proveden, aby se z jednání dalo souditi na vůli. Nesouhlasím proto s Mengrem, který pro společnou morálku akcentuje výlučně jednání, odkazuje vůli do sféry mravnosti osobní, což platí nanejvýše pro právo a to ještě ne v plném rozsahu (ježto, jak přiznává sám, různé psychologické momenty mohou být eventuálně okolnostmi polehčujícími neb přitěžujícími).

Při tom, myslím, je nesporno, že individuum může a musí pracovati v první řadě pro sebe, o rozšíření svého subjektu po všech stránkách sociálně cenných, čímž nepřímo působí i na celek a jeho sesílení. Ježto pak celá fysická i psychická povaha je individuálně rozličná, nutno přiznati, že při snaze za tímto abstraktně stejným cílem nejsou individuální prostředky stejny, a že tedy mravní kriterium nemůže býti pro všechny stejné. Biologie, hygiena a sociologie určují, co je všeobecně škodlivo — a sféra ta není nepatrná — a v tom okruhu platí ovšem morálka i kriterium všeobecné. Pochybeným by však bylo apriori míti všude oceňování stejné při chybném předpokladu stejného psychologického základu. Různé kriterium týká se přirozeně věcí, jichž účinek je individuálně různý; pro věci všeobecně prospěšné neb škodlivé platí kriterium jednotné.

Činila-li se však již dříve jiným názorům výtka dvojí morálky, tím spíše zaujala inkriminací morálky individuální, jako by pak vůbec nebylo možno jednání posuzovati. Nebojím se té výtky, neboť jest mi takořka přirozeným postulátem života a povahy individua, nehledě k tomu, že se podle toho vždy posuzovalo jednání a pravděpodobně i dále posuzovati bude. Vedle toho je vyvrácena společným principem, jenž mnohosti způsobu jednání dává jednotící spojení, čímž nižší rozmanitost ústí ve vyšší jednotnost.

Ovšem předpokládá konsekvence ta znalost sebe, ba vidí v ní první a nejdůležitější ethický moment a premisu. Každý člověk v jednání svém musí přehlížeti celou svoji osobu, aby znal, jak reaguje na pobudy jistých druhů, aby se jim buď mohl vyhnouti neb je vyhledati; musí i znáti, co mu škodí a co prospívá, aby nejlépe mohl onen princip sledovati. Proto je sebepoznání přední pramen jednání předloženého a pak i mravního. Mysliti o sobě umožňuje spíše uskutečnění toho principu, nehledě k tomu, že v té sebekritičnosti je spolu již mravní pochvala neb odsouzení dle určitého principu, jež zase má zpětně mravný vliv na individuum samo. Tím pak individuum zvyká sebeurčení a dosahuje stupně sociální sebevědomé jednotky, stavíc samo sobě cíle i volíc k nim prostředky. Tak v sebepoznání leží základ rozumného, mravního individualismu.

Tím nabývá mnohem většího morálního významu a správnějšího odůvodnění požadavek sebezodpovědnosti individua. Neboť tím, že individuum požaduje pro sebe úplnou svobodu voliti své cíle a posuzování volby prostředků z něho samého, ježto chce sebeurčení ve svém jednání, což je znak moderního individua s vyvinutým vědomím své individuality, musí také vzíti na sebe mravní zodpovědnost za následky svého jednání, a individuum toto ji také béře, neboť tím teprve stává se svéprávným, skutečným individuem, jež samo v sobě nese svůj cíl a ze sebe béře měřítko svého jednání.

Konsekvence tato je snad v odporu s obyčejně činěnými konsekvencemi theorie nesvobodné vůle, tvrdícími, že ježto jednání jsou úplně nutná a člověk jich nemůže měniti nejsa takořka nic vedle té vůle, není také za jednání zodpověděn a ovšem ani ne trestný. Že tato theorie je celkem dosti povrchní, nahlédneme, uvážíme-li: Vůle ovšem, t. j. speciální rozhodnutí se pro jistý čin, nemůže býti a není actus purus bez příčiny předchozí, to by byla psychologická absurdnost; ale právě proto, že příčina tu je a že působí v individuu s určitou pravidelností, může individuum do jisté míry, při normální konstituci dosti značné míry, na základě právě onoho spojení aktu s předchozími motivy navodit motivy vyvolávající jednání jiné,

mravnější; aspoň právě dle té schopnosti posuzuje se síla a spolu mravnost individua. Sebeznalost je tu zase moment umožňující zodpovědnost jinému i sobě, a ovšem zůstává se docela na půdě správné theorie kansality volních aktů. Ba docela tvrdím, že zastanci svobodné vůle, odvolávajíce se sami na domnělou mravní konsekvenci, že by pak zodpovědnost a tím celý mravní řád sociální byl nemožný, sami si nerozumějí, zaplétajíce se v aporie logické i psychologické. Neboť nehledě již k psychologické absurdnosti aktu volního bez předchozí příčiny, čím má pak býti vůli ona tou svobodou vůle domněle podepřená zodpovědnost, respektive vědomí té zodpovědnosti? Nemá to býti právě oním motivem, nutícím vůli jíti určitým směrem? A pak: jest pak vůbec možno mluviti o zodpovědnosti, kde je svoboda? Vždyť tato nutně působí pak na volní rozhodování (v podobě hrozby a trestu) jako causa movens. Zopovědnost není bez determinované vůle právě možna, ježto pak není anticipace jednání; není možna, poněvadž není stálého, kausálního spojení, a anticipace jednání je nutnou podmínkou zodpovědnosti. Mravní jednání, mravní podstata individua se pak jeví ne ve svobodné vůli, nýbrž v tom, které motivy mají na individuum větší vliv, zda zahrnující v sobě skutek v následcích prospěšný či škodlivý. Navoditi, nacvičiti, zvyknouti takořka určitým motivům předpokládá právě sebepoznání, a sebepoznání jest tedy důležitým momentem sebevýchovy, ba nerozpakoval bych se celou výchovu s toho hlediska prohlásiti za průpravu k sebevýchově, jež je stálým postulátem, k němuž je psychologická sebeanalysa prostředkem, a o jejíž důležitosti pro individuální mravnost nebude snad sporu. Všechna skepse Schopenhauerova a jiných absolutních, mechanistických deterministů a jich pesimistické nazírání na vliv výchovy má sice fysiologický i psychologický správný základ, ale činí konsekvence příliš ukvapeně černé. Považujeme-li však výchovu za návod k sebevýchově, je to sice stanovisko dosti ideální, ale mnohem lépe odpovídající požadavku svobody, sebeurčení a sebezodpovědnosti individua. Že by se individuum naučilo znáti při tom sebe, t. j. právě pravidelnou reakci na jisté popudy, a tím si umožnilo z popudů vybírati anticipací motivy vedoucí u něho k činům mravním, byl by úkol i při determinované vůli naprosto neilusorní. — To vše by tedy zamezovalo pro individuum sebepoznání, poznání svojí slabosti i svojí ceny, závislosti na sobě a zodpovědnosti sobě. Proto jsem sebepoznání učinil psychologickým předpokladem morálky individuální se všeobecným principem jednotným. Myslím, že na základě sebepoznání odvážili se t. zv. velcí mužové činů dle obyčejné morálky nesprávných, ale v jich individualitě organicky nutných —

aniž bych tím snad chtěl prerogativně dekretovat, že jim je vše dovoleno; a jak úsilovně se sebou zabývali, svědčí autobiografie Napoleonova, Goethova, Rousseauova, Machova a p., jako by cítili potřebu ukázati, že posuzovati možno celé jich jednání se stanoviska ethiky individuální, po úplné znalosti jich individuálních disposicí.

Přirozeně musíme předem, abychom předešli chybnému vědomému i nevědomému porozumění výkladů předchozích chybným výkladem, zvláště konsekvencí principu takové morálky, že by totiž podobný individuální princip mohl sváděti k tomu, že by individuum slabší dovolilo si užíti prostředků, které u jiného se považují za dovolené, chtíc je považovati za dovolené všem. To je však právě již překroucení theorie, neboť jí stanoveno, že ovšem různé jednání musí býti dle okolností různě posuzováno, že však vždy celek nepřímo a individuum samo přímo musí býti respektovány; jestliže jednomu jednotlivci je něco skutečně hodnotou účel podporující, nesmí to platit i pro druhého, a tím spolu dán i mravní zákaz tomu individuu užívati toho prostředku; neboť podle volby prostředků pozná se i rozumnost osoby i mravní cena. Považuji za jisté, že podle tohoto principu se nevědomě všecko jednání posuzuje, pokud nejedná na základě abstraktních a předem všeobecně platně stanovených thesí, a domnívám se, že biologické takořka toto faktum jako přirozené může velice dobře udržeti morální systém, jestliže jen, bera ohled na potřeby a fakta životní, nezabloudí v příliš absolutisticky jednotící snaze k jakémusi morálnímu sentimentalismu čistě citových morálek. K tomu pak nutno připojiti, že individuum zdravé, jako volí prostředky ze sebe a ne dle jiných, bude určováno motivy skutečně mu prospěšnými, což je vůbec onen biologický, teleologický, skoro selekční význam citu v celém životě člověka, tak že skutečně zdravé individuum chce skutečně, co prospívá jemu a tím celku, tak že u něho síle skutečně rovná se přirozeně mravnost.

Druhá stejně z nepochopení pocházející výtka je imputace, že by z té theorie přímo se podávala morálka jezovitská, řídící se pravidlem, že účel posvěcuje prostředky, ježto by pak individuum k zmohutnění svému, zvláště nedobře chápanému, a pod tou záminkou užívalo prostředků i špatných. Aniž bych se chtěl stavět docela exklusivně proti onomu pravidlu, jehož ovšem může býti a je zneužíváno, aniž by to svědčilo předem o jeho nemravnosti: musím akcentovat, že proti principu našemu a jeho nutným konsekvencím nedokazuje ničeho. Neboť s omezením, že každé jednání musí se díti v mezích práv individua daných přirozeně sociálním postavením a že nesmí zasahovati škodlivě do právní sféry individua druhého,

ztrácí celá výtka svůj hrot. Nemůžeme tedy z odiósnosti abstraktně stanoveného principu souditi ihned na naprostou jeho hodnost odsouzení v praksi, ježto v této při mnohem složitějších podmínkách života nabývá mnohdy jiného významu a světla; podobně netřeba toto časté pravidlo (a ovšem častěji snad ještě záminku) s ethického hlediska apriori zamítnouti. Jestliže zajisté béře se ohled na reservy dříve učiněné, ukáže se celková nevinnost, ba přirozenost toho pravidla, jeho nad to je vlastně v praksi zcela bezzávadně stále užíváno. Jest zajisté jisto, že ethického cenění nabývá prostředek jakožto jednotlivý akt teprve vzhledem ke konsekvencím, respektive k určitému účelu, že bez tohoto ohledu je mravně indiferentní, jako jsou docela nepřístupny ethickému cenění akty přírodní. Teprve kde se anticipují následky a činí eventuálně přímo účelem, možno o mravnosti vůbec teprve mluvit. Co však nutně přistupuje k tomu, aby pravidlo ono bylo přípustno, jest, že následky ty skutečně musí s velikou, ba subjektivně, pokud možno naprostou pravděpodobností dle předchozí zkušenosti býti anticipovány, a čím nebezpečnějších prostředků se užívá, tím více třeba dříve uvážiti, pokud lze výsledek očekávati. To jest příčina, proč silný může se více odvážiti a proč totéž by bylo u slabšího nerozumné, nevidí-li pravděpodobnosti neúspěchu, neb nemravné, jedná-li tak při plném toho vědomí, proč jednání dětí a lidí rozumově skleslých nepřipouští celkem ještě mravního hodnocení a proč slabosti geniů neumenší jich velikosti.

S toho hlediska zaujal bych stručně stanovisko jednak ku posuzování geniů, jednak k otázce kultu geniů. Co se prvého týče, nutno právě posuzovati je dle individuálního měřítka a všeobecného principu, námi na počátku stanoveného. Je jisto, že genius má jinou psychickou disposici citovou, volní i intelektuální než většina lidí, že tedy jinak na popudy reaguje a jiné vyhledává. Ne v tom, nýbrž jak je spracovává, je teprve jeho geniálnost a je teprve možno nasaditi páku kritiky morální. Že pak dovede z jednotlivostí vyabstrahovat všeobecno ať reální neb sociální a tím ukracuje lidstvu dráhu vývoje a jej zrychluje, jest jeho geniálnost i jeho skutečná positivní mravnost. Kult jeho je pak stejně ethicky jako estheticky přirozený, nestává-li se zase přílišným zbožňováním, a nevím, může-li demokratisující snaha jíti až k popření geniálnosti a oprávněnosti obdivu jejího. Vidíme-li v geniu jaksi anticipaci, ač vždycky jednostrannou, příštího stupně vývoje, jaksi uskutečnění (ač jen jedné strany) ideálu rozvinutí vůle neb intelektů, nemůžeme než pro tento předčasný stupeň míti úctu a obdiv, a tím skoro instinktivně cítíme, že měřítko dnešní mravnosti může jen cum grano salis býti přiloženo ku zjevům

geniálním, a proto nikde nebylo tolik rozdílných oceňování jako u geniů. Ačkoliv pak snad zodpovědnost geniů je menší, je tím větší jich sebezodpovědnost, již dobrovolně na se berou.

Po tomto výkladu je snad patrno, že tato ethika, zvýšující tolik sebekritiku, sebezodpovědnost za následky před sebou i ostatními, nemusí se báti princip tak choulostivý přijmouti za pravidlo jednání. Neboť engažováním momentu rozumového do jednání mravního mnohem více nežli v dřívějších ethikách více citových, romantických, které mravní moment viděly pouze neb aspoň především v citových disposicích, nabývá celé jednání mnohem přirozenějšího světla a zaujaty jsou i ostatní stránky duševního života, tak že pak je i kritika mnohem všestrannější. Namítne-li se pak ještě, že by pak přijetí pravidla individuální mravnosti mělo špatné následky působením příkladu, je to vyslovení nedůvěry sobě a své výchově, nehledě k tomu, že se stanoviska individuální kromě práva a mravnosti nemůže to vůbec býti pokládáno za výtku, neboť individuum nemůže býti nuceno něčeho nekonati, pouze aby druhého k témuž nesvádělo, pokud nepřekročuje právní svoje meze. A konečně: nejsou věci, jež by, ač naprosto nemravny, mohly morálnímu individuu býti prostředkem k zmohutnění jeho individuality, a abnormální individuum vymyká se vůbec kritice mravní theorie, která chce býti platnou pro celou společnost a počítá s individuy normálními, byť snad především prostředními, jak míní Menger, který konstatovav, že mravní normy dosavadní a ještě více předchozí vznikly z dřívějších arisokratických poměrů moci, doufá, že při zdemokratisování těch poměrů i ony normy se zdemokratisují a zaujmou široké vrstvy lidu, které tak budou i činně účastny při tvoření jich, kdežto dosud byly při tom zcela pasivními. —

Rozumné individuum, řídíc se právě svojí přirozeností, nenapodobuje tolik, nýbrž jedná více ve směru svém a ze sebe; že to ovšem zůstává stále ideálem a že je možno a pravděpodobno, že se podobného principu bude od dětí i jiných dlouho užívati za výmluvu, je přirozeno, ale nemůže působiti na theorii samu, právě jako nepochopení a nezdravé tendence vždy a všude komolily správné myšlenky i mravní reformy. Na čem stavím především nutnost připuštění principu toho, je nenáhlé uvědomování si vlastní individuality vůči ostatním, stejně právoplatné, ale i stejně zodpovědné a na sobě samé stojící.

Nechci to nazvati povinností k sobě, ježto termin ten je předně contradictio in adiecto a involvuje nesprávný názor, a pak ježto v pojetí svobody individua vnáší prvek svobodu tu rušící. Není

vlastní povinnosti k sobě, jest to jediný obor, kde individuum má jen právo a žádných povinností; to jest aspoň přirozený, morálně mlhavý bod. Individuum nemůže tedy nijak býti přinuceno dbát o sebe a svoji osobu, přítomnost svoji i budoucnost, o uplatnění svých schopností ve společnosti, pokud na ní ničeho nežádá; může ovšem býti vychováváno k poznání, že uznáním povinnosti k sobě získává. Teprve když jednání svoje kontroluje a sebe činí sama soudcem, přichází k tomuto poměru ještě právnímu moment mravní, kdy individuum béře na se dobrovolně jakousi povinnost k sobě, t. j. nutnost, ba závaznost mohutněním svých schopností zvětšiti svoji jednotku a tím společnost. Že toto nemůže býti povinnost, patrno. A ještě z jiného důvodu. Zdravé individuum je celkem přirozeně puzeno uplatniti se v boji o život, sesíliti, a najíti pro sebe vyšší stupeň, účastniti se co nejvíce konkurrence životní. Činiti z biologického tohoto fakta povinnost, je vlastně absurdnost; nejvýše je možno k tomu uznání vychovávat a zvykati vpravení se v přirozené podmínky života. Uvědomění si fakta toho a postavení se vědomě v jeho služby je již moment sociálně mravní, kdežto kdyby učinila se z něho povinnost, zbavila by ho vší mravní zásluhy, již sám v uznání jakési povinnosti k sobě a pak v sebezodpovědnosti vidím. Ba neváhal bych vážnost a celkovou mravnost individua i větších sociálních jednotek posuzovat právě podle toho, do jaké míry je rozvinut u nich cit povinnosti k sobě a zodpovědnosti. Zde pak je bod, ve kterém mají naprostou nepravdu imoralisti a nepřátelé systematické morálky jakožto prý bezcenné pro život; takto chápaná morálka má právě naopak tendenci individuum i společnost přivésti skrze uvědomění sebe k vlastní i všeobecné zdravosti a síle. (Dokončení.)

KAREL HOCH:

HUSITÉ A VÁLKA.

(Pokračování.)

Nadarmo varoval kněze Jakoubek[56]) v listech k mistru Janu Jičínovi, aby nevykládali proroctví doslovně a nebouřili lid, nadarmo ukazoval, že Babylonem třeba rozuměti duši hříšnou, ukazoval nejistotu a neshody jejich proroctví a káral násilnosti vzbouřeného lidu. Chiliastům konečně i jeho odpor byl znamením, naznačeným v Písmu, neboť „znamení mohou býti znamenitě misterské osoby a panské a zřetelně, ježto jsou se zdáli něco býti a nic nejsou“ [57]) a pramálo dbali jeho odkazování na Augustina a Origena a obmezení práva válčiti, jako už v dobrozdání.

„Lid poddaný nechť se varuje, aby neuchvátil nenáležitě meč“ svým vrchnostem“ a „nikdo ať lestně netvrdí, že má vnuknutí božské k takovému boji ze zmatení jakéhosi ducha bludného a předstírané obrazotvornosti, aby tak napomínal lid k povstání proti nějaké osobě, prolévaje neřádně její krev“.

Proti chiliasmu obracel se také Jan z Jesenice a jiní mistři[58]), ale marně. Kněží „tak všecky zmátli, že ženy prchaly, a mnozí statky své s strachem na město nebo na ves vynesouc leckomus rozdávali a na prostřed rynku pomítali a vyndúc k těm falešným prorokům běželi“. Ohromné množství lidu se sešlo, ale očekávaný den stále ještě nenastával. Tu „lidé tak již zavedení viděvše své zjevné oklamání a statkův svých takové obloupení, vidouce, že to nejide ani se stalo, co sú jich proroci prorokovali, jali sú se velice žalostí a trpíce hlad, psotu i nouzi, proti prorokům reptali a žehrali. Tu falešní svuodce, aby lid nějak utěšili, novú lež sú sobě vymyslili, řkúce, že již má býti vší církve křesťanské takové opravení, že všichni hříšní a zlí mají docela zhynouti, a sami volení boží mají na světě zůstati, ti, kteříž jsú se na hory utekli.“ Co tu Příbram tendenčně proti táborským kněžím žaluje, je správno do té míry, že asi proroctví, na počátku velmi všeobecná, počínají se obsahově prohlubovati. Trpícím — vše to dělo se uprostřed zimy — byl hlásán sociální ráj, proti hrozivému nebezpečí káže se vášnivě zkáza nepřátel božích.

[56]) Goll, na uv. m. 57.

[57]) A. Č. II, 41.

[58]) Příbram: „proti našim oporám“, str. 62; „když jsme k milosrdenství je napomínali“, str. 66. a j.

Nejpodivnější proroctví vyzdobují budoucí tisícileté království. Synové Kristovi vstoupí tehdy na šíje králů a obdrží všecky říše pod nebem. Pomine tedy vrchnost duchovní i světská a s ní i zákon, jehož nebude více potřeba. Zmizí daň i vyběrač, ale zmizí i chrám a kněz, svátosti a potřeba milosti před bohatstvím ducha božího. Věrné očekává rajská nevinnost, a bez poskvrnění budou ploditi děti, které se narodí bez utrpení matek a budou žíti až do konce tohoto „opraveného království". Doba zkoušky pomine, a s ní hlad i žízeň, nemoc i bolest. Byl to obraz ráje dosti lákavý, aby za krátko z něho stala se nová „causa iusta" do boje. Ale i zde, ač je patrno, že jde o požadavky čistě socialní, věřící budou pevně přesvědčeni že bojují za věc Boha, jenž přeje si nové, opravené tvářnosti hříšné země.

Pokládáme za odůvodněné, vysloviti otázku, zda také pro tyto zmatené kommunistické a anarchistické touhy a naděje není třeba hledati u Wiclifa [59]) shody. Je arci možno, že víra v příchod Kristův, která těmto duším mohla býti jediné slibem šťastného převratu a nové spravedlnosti, stala se osou, kterou obklopili čtenáři Písma kdejakým proroctvím anebo sympathickým údajem (jmenovitě ze Skutků ap.), jež odpovídaly přáním, která vysílali k nebi ze svého utlačení. Najdeme-li však ve spisu „De civili dominio", který jejich kněží měli v rukou, ideje podobné, jsme oprávněni poukázati k tomu, arci s nerozřešenou otázkou, zda tyto nauky wiclifské byly podnětem nebo jen posílily to, co už tu bylo.

Tázati se, jaký dosah měly tyto krajní nauky u Wiclifa, je zbytečno. Duch filosofický a doktrinář, dal se s Biblí v rukou do díla, k němuž přinesl si všecku zálibu scholastika a obratnost dialektika; hrou pojmů a spletivem syllogismů pronikal ku předu i tehdy, kdy ztratil půdu pod nohama. Tak třeba pojímati ony nauky, tak sluší rozuměti větě „omnia debent esse communia" [60]). Je to patrno z dedukce: kterýkoliv spravedlivý vládne všemu, neboť má k tomu, co je třeba: přirozené čili božské právo, a sice „caritative", „Hledejte nejprve království božího — — a vše ostatní bude vám přidáno". Každý praedestinovaný je synem božím a má tím právo na celé království Otcovo. Myšlénka ta není nahodilá, nýbrž vrací se

[59]) Jakýmsi svědectvím mohl by býti verš v protihusitském pamfletu „Václav, Havel a Tábor" z r. 1420 (Č. Č. M. V. 386):

„— — když wstáchu Mahomet, Wiklef Angliš a Čech Hus, ti nám zgewjchu na zlé popy geden dobrý kus aby kněžie, páni a panošie zboží ižádného nedrželi; toť sme s pravdú všichni rádi wzeli."

[60]) L. I. 47.

i jindy, nepřestává však býti pouhou scholastickou konsekvencí, jež teprve jinde mohla se státi nebezpečnou. Má oporu i ve Skutcích ap. (4, 35.)[61]) Wiclif snaží se i vyvrátiti námitky Aristotelovy proti kommunismu, že totiž nastal by nedostatek osobního zájmu na věcech všem společných, a jiné absurdní důsledky. Není to než hra umělých a bystrých důvodů; na konec se dovíme, že vlastníkem všeho je tedy „corpus Christi mysticum", v němž následuje Wiclif Augustina; ale nikdo neví, náleží-li k souhrnu praedestinovaných, kteří tvoří toto „corpus",[62]) takže nauka nemá dalšího dosahu.

Lpění na Písmu zavedlo Wiclifa i jinde. Pozoruje to, a východiskem je mu ta věc, že ve skutečnosti třeba vše zaříditi podle člověka ne spravedlivého, nýbrž hříchem zkaženého; jinak arci platilo by to, co uvádí vždy slovy „melius esset". Tak při úvaze o reformě vlády zdá se mu, že Bible žádá vládu jediné podle zákona božího, skrze soudce (j. ve St. Z.), „politia aristocratica". Shodoval se tu s míněním, obecně přijatým od Otců na základě spojení biblických a antických představ o původním „přirozeném stavu", bez státu, panování v plné svobodě, rovnosti a kommunismu. Čím vláda je bližší tomuto „stavu nevinnosti", tím, zdá se mu, je lepší a dokonalejší; politia aristocratica je mu pak bližší než monarchie. „Ve stavu nevinnosti vládly by pouhé zákony přirozené, žádné platy ani panování občanské, což jen pro nedokonalost nyní je nutno.[63]) Tak čte se u Luk. ($25._{20}$) a podobně prorokuje Pavel (I. Cor. $15._{24}$) o panování církve vítězné, kde pomine všecko občanské panování. Hněv boží proti Židům, kteří zvolili si krále (I. Reg. $8._{11.-17.}$) byl mu velmi vážným důvodem proti monarchii. Ale na konci kapitoly doznává, že hříšnost lidu vyžaduje přece vlády monarchické, a je zřejmo, že šlo jen o scholastický výkon, jehož význam nesesílí závěrečná slova. „Vím přes to, že by lépe bylo spravovati celou církev (křesťanstvo) toliko dle zákona evangelického — — — a jest tedy od zlého, že přes to králové a zákony jejich jsou na prospěch." [64]) Na konci následující kapitoly pak prohlašuje za nejlepší, aby Bůh kraloval nad světem a Kristus v církvi, tak že regalia Dei jest nejlepší, ani ji vykonávají správci tohoto krále; ale pro hříšnost lidu, dodává opět, vláda lidská, „připuzovací", je velmi prospěšná.[65]) Po obhajci národní církve a svobodného království proti nárokům kurie nežádejme kon-

[61]) T., kap. XIV.
[62]) T. 47.
[63]) T. 192
[64]) T. 199.
[65]) T. 205-6.

sekvence jeho nauky proti moci světské. Měl oslabovati ty, kteří ho chránili?

Jakmile však za změněných poměrů synové tisícileté říše viděli, jak se blíží stav plné nevinnosti a svobody, stalo se to, co u Wiclifa a Otců uvozováno slovy „lépe by bylo", přirozeným požadavkem. Naproti tomu hříšní, to jest odpůrcové tohoto božského programu, pozbudou před Bohem i před jeho věrnými svých dominií; co je přirozenějšího, nežli že ujmou se jich tito věrní? Důsledek tento objevil se ihned. Příbram zachoval z traktátů chiliastických článek, nadepsaný „že sedláci budú vším zbožím zlých vlásti" a prorokující „že tiž volení boží, kteříž sú se na hory utekli, budú sami všecko zboží zlých zhubených míti a všemi jich statky svobodně vlásti a ve všech jich dědinách panovati, a takovú hojnost všeho budete[66]) míti, že vás stříbro i zlato i peníze budou mrzeti . . úrokův nebudete (pánům) platiti ani pod ně slušeti, ale jich dědiny, rybníky, lesové i všecka jich panství majíť vám svobodna býti a nižádný v tom nebude vám překážeti; dovodiechu Isaiašem a řkúce: v ty dni přestane daň a nebude užitek (?) — —" „Item chtiece takoví svódce již lid přivésti k té svobodě a svém lžem někaké doličení učiniti, jechú se přílišného ukrutenství a neslýchaného násilí a bezpráví lidského volati a kázati řkúce, že jest již čas pomsty, čas podřezání všech hříšných a čas hněvu božího a čas všeliké odplaty, v němž všichni zlí a hříšní náhlou smrtí jako jeden den zemříti a zhynúti, a jediné volení boží mají na světě zůstati, a k tomu mnohá písma lživá přivoděchu."

Ale naznačené dny minuly, a nebe se neotevřelo. Zbývala nějaká odpověď pro zklamané zástupy, u nichž pevná naděje proměňovala se v zoufalství ještě silnější? Jejich vůdcové ji nalezli a zachovali sílu lidu neztenčenu pro okamžiky, jež musily rozhodnouti. Je jisto, že Bůh žádal od Israele mnohdy více než naději a víru. Obrana je přikázáním; lid vyvolený musí vykonati více. Je třeba skutkem připraviti království boží a dobyti si místa v něm. „Když se tak nestalo," praví Příbram[67]), „ani to pán Bůh učiní, co kázáchu: tehdy oni to sami dovésti mniechu."

Sny o ecclesia primitiva mizí, a Evangelium je zapomenuto, za to Starý zákon, žádost po hrozné a mstivé spravedlnosti, stává se inspirátorem a vůdcem zástupů. Zdá se, že tato zkamenělá historie počíná znovu žíti, neboť hlasy proroků, které ji nesly, ozývají se

[66]) Zachováno patrně slovně.
[67]) Na m. uv. 65—66.

opět, a je patrno, že staletí jim nevzala moc. Proroctví Jeremiášova a Isaiášova splývají s vidinami Apokalypsy, a obrazy budoucnosti, kterých užívají pološílení kazatelé, plní se ohněm a krví. Jméno Páně přijde z daleka s planoucím a těžkým hněvem, rty jeho naplněny jsou zlobou, a jazyk jako oheň sžírající. Duch jeho jako záplava vystupující až po hrdlo, aby rozptýlila pohany, jako uzda bludů v ústech národů. Nebude to den milosti, nýbrž odplaty ohněm a mečem, kdy na nepřátele pravdy padne sedm posledních ran. Kristus přijde na soud nešetře zlých, odpoví tlukoucím: neznám vás a pyšným rozkáže vyjíti z domu. Věřící nemají ho už následovati v mírnosti a slitování, nýbrž v horlivosti, hněvu a spravedlivé odplatě, neboť jsou povoláni, aby vykonali tresty na hříšných.

„I jechu se kázati neslýchaného v světě ukrutenství, a řkúc, že již jest čas pomsty, že všichni hříšní mají těmito ranami zbiti býti v knihách Ecclesiasticon popsanými, to je mečem, ohněm, braní s obú stranú ostrú, zuby šelmovými, štity i hady, smrtí, krví, nátisky, hlady a mrskáním a krupobitím, metlou, kyji a jinými ranami.“ [68]) Pomsta je zákonem a váže všecky. Proto je zlořečen, kdokoli vzdaluje svůj meč od krve hříšných, ve které má si umýti a posvětiti ruce, ale i každý kněz smí a má bojovati a zabíjeti hříšné mečem nebo jiným nástrojem tělesným. Kdo neposlechne, smrtelně hřeší a propadne pomstě synů božích, kteří jsou vojskem poslaným po světě aby odstranili pohoršení z království Kristova a vykonali trest a pomstu na národech protivníků zákona božího. Potom teprv, až se naplní všecka protivenství Kristova, počne tisícileté království.

Proto mstitelé boží odložili shromáždění v pěti městech a počali sami vyhledávati nepřátele, provádějíce svoji hroznou propagandu. Nyní počínají ony ukrutnosti, které jim vyčítá pražský kronikář.[69]) Těmito naukami nakazili prý srdce mnohých, ne pouze Táborů, nýbrž i Pražan a zvláště sester, zvaných bekyně. „Tito tak nakažení zavrhnuvše všecku spravedlnost a pokoru, milosrdenství a trpělivost a docela se zapomenuvše, ne jako lidé rozumní, nýbrž jako zvěř nesmyslná a psi vztekli a řvoucí lvové útočně se vrhali na všecky, kteří nechtěli se přidati k těmto naukám, a loupením, ohněm nebo různými tresty a útrapami na ně doráželi — — říkajíce o sobě, že za svobodu zákona božího proti všem sluhům Antichristovým zbraní se chopili“. Tehdy bylo viděti ony kněze, o nichž vypravuje Vavřinec z Březové i Příbram, že rozněcovali lid do boje, vrhali se ve válečí-

[68]) Příbram, str. 66.
[69]) F. R. B. V. 424 a n.

ném odění doprostřed řeži a krvavýma rukama rozdávali pak Večeři Páně.

Obrat nestal se arci hned a také nebyl všeobecný. Radikálové jsou nuceni polemisovati ve svých pobuřujících letácích proti bratřím mírnějším, aby je přesvědčili, že Bůh skutečně násilí žádá:[70]) „Patříce na tento čas těžký a hrozný a nebezpečný, od Krista předpověděný i od apoštolův i od prorokův svatých. kterýžto čas slove největšího zarmoucení a dnové pomsty převeliké, a ten čas od Krista dává se zváti zvlástě po svodích mnohých rozličných a pokrytých, po bojích, po domníváních bojů. Neb se již mnozí rmoutí proti Kristově zápovědi, domnívajíce se, že by nemělo bojováno býti zřízeně mečem tělesným[71]) proti zlostem a ohavnostem, proti bludům a kacířstvím. Avšak jest Kristus řekl: nerodte se rmoutiti, když uslyšíte boje a sváry, musejíť ty věci býti, jakož jsou svatí proroci prorokovali.“ Proto třeba „utéci z prostředka zlých k horám, totiž k věrným lidem,[72]) kteříž povýší své naděje, mysle a žádosti k Bohu, proti všem a nade všecky moci.“ Proto se kajte a proste Boha, „zvěstujte . . . slyšení učiňte, mluvte a trubte troubou na zemi, volejte slyšení a rcete: . . . aj! přivodím velikou věc od půlnoci a potření veliké. Vystoupil jest lev z lože svého a loupežník pohanský pozdvihl se jest, totiž proti Bohu a proti zákonu jeho, jako jest král Uherský, jenž jest mnoho pohanů zloupil, vyšel jest z města tvého, totiž z Uher, aby položil zemi tvou v pustotu. Města tvá potřena budou, ostanouce bez přebyvatele.“ Nepohrdejte proroky! „Neb dí Bůh skrze Amosa proroka v IX. kapitole: V meči zemrou všichni hříšníci lidu mého, kteříž říkají: Přiblíží se a nepřijde na nás zlé, jakož to říkají: nebude toho za nás ani za našich dětí.“

„Dávachu nám i jiným pokrytce škodlivé,“ stěžuje si Přibram,[73]) „když jsme k milosrdenství je napomínali, aby ukrutenství toho neslýchaného nekázali“ . . . A na to začechu ty boje neřádné, chtíce skutkem svých kázání ukrutných v pomstách dovésti“ nedbali „příčin svatých, které na řádný a křesťanský boj a obranu pravdy slušejí, jakož svatý Augustin o nich píše,“ upadli v to, čeho káže se varovati a jechu se kázati a posvěcovati bojův nekřesťanských a z příčiny zlých a nehodných, to je ukrutných, lítých, beze všeho milo-

[70]) A. Č. VI. 41.

[71]) Jak z listu patrno, vztahuje se to na pražské Mistry, kteří odporovali hiliastům.

[72]) Patrno jak výklad proroctví kolísal.

[73]) Str. 66a n.

srdenství proti všem řádným příčinám svrchu pověděným." „Kázáchu o slibováchu lidu, že kdož z nich v tom boji sejde a zabit bude, že tu hodinu jist bude božím královstvím." Kněz Jan Čapek napsal o trestání hříchů traktát, dovolávající se hlavně Starého Zákona, „na kteréž knížky jako na první základ těch bojův on a jiní kněží založili jsú boje ty neřádné." Mluví tam o „trojím trestání:" metlou, kyji a jinými ranami, konečně ohněm a mečem, „. . . ku pomstě vede a učí lidi sprostné, na horách shromážděné, aby zemi všudy vůkol obcházeli a všecky hříšníky na všem světě beze vší milosti i milosrdenství zmordovali, domy jich a stavení zbořili a spálili, rohy oltářům obili a je na zemi porazili a statky jich i stavení ohněm spálili . . ." [74])

„O přeukrutné kněžství!" běduje Příbram, „o ne kněžství, ale horší než Neronovo a Domicianovo ukrutenství a katovství na světě nikdy neslýchané ani v kterých kronikách kdy popsané, kteréž téměř všichni kněží Táborští kázáchu a jiní nad to ještě mnohá jiná písma ukrutnější na své boje přivoděchu a v jiné traktaty zbíráchu a kázáchu. A z tohoť vám pravíme: nemajíť slúti kněží, ale tyranové, svůdce, lháři, žháři, mordéři a krvaví masaři." „Sami kněží mordovali mečem, kopím, z pušek, i ohněm pálili."

Dovídáme se také o artikulích,[75]) které hlásalí chiliasté: kdokoliv, od pána do sedláka, „napomenut byl od věrných bratří, aby v těchto kusech čtyřech s nimi držel, to je, ve vysvobození každé pravdy, v zvelebení chvály boží, v prospívání spasení lidského a v hříchů kažení, jich obyčejem a po napomenutí s nimi toho nevedl, aby takový každý jako satan a drak byl od nich zetřen a zamordován a statek jeho aby byl rozlapán."

Z traktatu Jana Čapka sděluje Příbram článek,[76]) který svědčí, že i z nadějí sociálních stala se krvavá hesla. Vedle trestání hříšných praví tam „všecky lidi v důstojenstvích vyvýšené aby sklonili a jako výstavky podřezali, a všecky lidi jako strniště v peci aby spálili, a jim ani v kořeně ani svrchku aby neostavili; také aby je jako snopy zmlátili, krev z nich točili, smrtí je mrtvili, a štíry a hady a šelmami je hubili." A článek jiný[77]) zní: „Item ta všecka důstojenství i úřady a mnohé jiné jmenuje a tupí nectný a bludný Čapek v svém traktatu mordéřném, kterýž jest plnější krve nežli rybník vody, a dí, že ta jména jsou pohanská, i velí, aby od

[74]) Str. 74.
[75]) Str. 75.
[76]) Str. 74.
[77]) Str. 95. Zavrhuje hierarchické stupně.

pohan ta jména vzatá složili a toliko kněží sluli." Radikální učení sahalo daleko;[78]) „kázáchu, že nesluší již krále míti, ani jeho sobě voliti, nebo sám pán Bůh již chce nad lidem kralovati, a kralování má lidu obecnému dáno býti. Dovoděchu Danielem prorokem a to proto činichu proti těm, ktož k hlavě a k řádu země mluvichu, aby v svých věcech svobodu měli a překážky neměli... kázáchu, že již všecka knížecká práva i zemská i městská i selská, kterakkolivěk užitečná a řádná jakožto nálezy lidské a ne boží mají zrušena býti . . že má daň i úrok přestati, — — že všichni páni, panoši a rytíři, jakožto výstavci mají podřezáni a vypleněni býti, a to jsú skutečně činili, že jsú jich mnoho zmordovali."

Hlásali napřed výhradnou auktoritu bible, což pro Příbrama je arci „blud přehrozný", ale potom „učiechu a vediechu, že zákon boží psaný v mnohých kusích v rozumích psaných toho věku bude vyprázdněn, jakožto o trpělivostech, o puzeních a poddání králóm a pánóm, o daních i v jiných mnohých kusích, kteréž jsú proti písmu vedli a prorokovali (a to sú proto mluvili, neb sú věděli, že mnohým jich důmyslům písmo je zjevně odporno, i musili jsú v hádáních tu nevěru sobě smysliti.[79])

Odpor mistrů na ten čas byl marný, ačkoliv ustavičně upozorňovali, že chiliasté vedou válku nedovolenou, a připomínali její podmínky.

Zachoval se nám o tom jejich list,[80]) psaný v postě r. 1420[81]) jakémusi „urozenému pánu obzvláštnímu horliteli pro zákon Kristův"[82]) — list, kterým, jak myslíme, lze vysvětliti určitou domnělou neshodu v pramenech. O dobrozdání, o němž mluvili jsme svrchu, máme totiž zprávu v Chronicon Thaboritarum, kde Mikuláš Biskupec dotýká se ho slovy: „quod bellum . . . fuit . . . circumstantionatum per Pragenses magistros ac sacerdotes (Thaborienses)",[83]) kteří učinili tak „mutua cum magistris habentes consilia".[84]) S tímto údajem obsah dobrozdání je ve shodě. Ale Palacký[85]) kombinuje tuto zprávu

[78]) Str. 77.
[79]) Str. 85.
[80]) M. Un. kn. Pr. VI. F. 22., f° 271b—272a.
[81]) Scriptum a. D. 1420 in Sabbato carnispriviali. (f° 272a).
[82]) (f° 271b) Nobilis domine zelator legis Christi precipue!
[83]) Höfler, Scriptores, II. 481.
[84]) T. 687.
[85]) Dějiny III., 1., 279. Upozorňuje však, že v dobrozdání běží o to, co svrchu dokazujeme. Obsah neudává zcela správně.

s jinou, pozdější, obsaženou (dle pramenů starších) v Lukášovu spisu „O původu Jednoty bratrské“ z r. 1527. Tam vypravuje se:[86]) „Když v Čechách pokušení náramné na kněží i na lid přidržující se učení mistra Husi přišla, Žižka radu bral s mistry i s kněžími, mohlo-li by tomu odpíráno býti protivenství mocí světa skrze boje. A oni odpověděli, že možná; písma sebravše a dali jemu. A on uvěřiv i bojoval, maje kněží některé táborské i lid s sebou.“ Palacký vztahoval zprávu v „Chronicon“ i u Lukáše na dobrozdání mistrů, ač obě zprávy se neshodují, jak Goll[87]) upozorňuje. Této neshodě vyhneme se, uvedeme-li zprávu Lukášovu v souvislost se zmíněným listem Proč by Žižka (oslovení v listu hodí se na jeho stav, zelator legis Dei precipuus zve ho i Vavřinec z Březové) dotazoval se mistrů, povídá už Palacký: „na jevě jest, že úředního v té příčině naučení a upokojení nepotřeboval sám pro sebe, ale pro stoupence své biblické, aby již napřed zamezil všeliké o tom rozpaky a pochybnosti“. Zdá se, že záleželo Žižkovi, tehdy v Plzni dosti sklíčenému, také na tom, jak se zachová obojaké pražské centrum, a proto udeřil na mistry. Tito počínají totiž: „abychom od vás, jak píšete, nebyli obviňováni, že zrazujeme poznanou pravdu, protože jí svobodně nehlásáme, a abychom nebyli podezíráni z tělesného strachu — —“; Žižka psal asi rázně. Položil dvě otázky; první zněla „zda stav světský smí moci donucující, totiž mečem tělesným, bojovati za čest boží a zvelebení církve a na podporu pravdy evangelické“. List odpovídá obvykle, že bezpečnější je cesta trpělivosti, boje duchovního. Když vypočetli mistři příklady, pokračují „je však konečně jiná cesta boje za pravdu a spravedlnost připuštěna a dovolena vrchnostem ramene světského, mající do sebe velmi mnoho nebezpečí pro těla, ale i duše“. Kristus ji naznačil pouze jediným činem, vyhnav totiž kupce z chrámu, „jmenovitě proti nepřátelům domu božího, jež jest církev, zákona evangelického, spravedlnosti a pravdy, k pomstě na zlých a chvále dobrých“.

Jenom vrchnost smí bojovati — doklady jako v dobrozdání. Kněžím bojovati je zakázáno; „jestliže však vrchnost světská smí bojovati za statky časné nebo mír obce, tím spíše za evangelium a zákon Kristův, zachová-li podmínky jisté“.

Je to věc boží, spravedlivý úmysl a láska k protivníku, vnuknutí boží, krajní nutnost.[88]) Čeho jest se varovati, ukazují mistři

[86]) Cituje Goll, ČČM. 1883, str. 525.
[87]) Quellen, II., 49.
[88]) Jako v listu Jakoubkově Jičínovi. Quellen, II. 59.

s Augustinem a dodávají, „aby někdo nerozvážně nebyl náchylen, jak nyní někteří činí, bořiti zdi klášterů, kostelů nebo oltářů, obydlí plebanů, nebo prováděti jakoukoli jinou loupež". Druhá otázka zněla, „zda je dovoleno věřícím, horlícím pro zákon boží, shromážditi se pro čest boží, zvelebení církve a na podporu pravdy evangelické"? Mistři odpovídají, že v dobrém smyslu je to dovoleno, nemají prý však v úmyslu, „tvrdíce tuto pravdu, poskytnouti příležitost k nějaké loupeži, braní nebo vraždě či kažení kostelů a příbytků kleru". Radí lidu, aby shromáždil se v chrámech „raději a spíše než v polích nebo na pustých horách, jmenovitě jde-li tu pravděpodobně o pohoršení lehkého svědomí a nebezpečí pro ně".

Také mírnější kněží táborští snažili se proroctví všelijak obrazně vykládati, ale všecky hlasy střízlivé zanikaly uprostřed chiliastické vřavy, kterou živil především nadaný kněz Martinek Houska, Jan Jičín, Markola, Koranda; ale také nejeden sedlák proměnil se v nadšeného kazatele v těchto dnech.

Blouznivé krajnosti jejich nauky nemohly ovšem dlouho trvati. Obranou Prahy, především Vítkovy hory, chiliasm vykonal svoje dílo, a jak míjelo nebezpečí, počal u veliké většiny mizeti. Ale ti, kteří setrvali dále, upadali v náboženské šílenství, vraždění a pohlavní excesy. Už na hádání v domě Zmrzlíkově dne 10. prosince 1420,[89]) kde pražští mistři shrnuli svůj odpor proti živlům enthusiastickým v 72 článků, vidíme tento postup. Všecky hrůzy chiliasmu byly zde Táborům vytýkány, a Houska, Markola i jiní ochotně se k nim přiznali. Také Mikuláš z Pelhřimova pravil, že doufají v jejich pravost, až na to, co je v nich přimíšeno jedovatého, ale hned obrátil řeč na bohoslužebné oděvy, o kterých se mělo vlastně jednati. Reakce proti libovůli, s jakou chiliasm zacházel s Písmem, je patrná; v září byl už Mikuláš zvolen biskupem (od té doby zván Biskupem), a nikdo z kněží neměl bez jeho svolení kázati. Také sociální blouznění strana už odmítala: o sv. Havlu, 16. října, vymáhány na sedlácích přísně všecky obvyklé dávky, a jedinou útěchou bylo, že platili — novým pánům.[90])

Výstřelky chiliasmu řídnou a zabíhají vždy dále. Sociální požadavky vystupují dále: statky protivníků mají býti páleny nebo vzaty od věrných, neboť jim připadne každé místo, kamkoli vstoupí; naprostá rovnost nastupuje, a kdo nepřátelům zákona, kteří ji ruší, daň platí, je sám jeho nepřítelem a propadá životem i statkem. Při

[89]) FRB. V. 450.
[90]) »ač ještě v létě učili kněží,« že výběrčí pominou (FRB. V. 438).

tom theologická spekulace neumlká. Transsubstanciace se popírá, a počátky pantheistické mystiky se objevují: tělo Kristovo lze přijímati v kterémkoliv pokrmu, jen když je věřící v milosti boží. Odpor proti světu je v podivném spojení se zločinnými instinkty, vraždou a žhářstvím. Sedláci, utíkající na Tábor, neprodávají už své statky, nýbrž zapalují je, „aby zachránili duši svou" a tak boří celé vsi. „Pokojní, kteří mají vládnouti zemí," mění se v šílené vrahy a žháře a hlásají už vůbec zničení všech měst, hradů a vsí. Pro pikhartství vypovězeni z Tábora, dokonávají reakci proti světu, odhazují šaty, toulají se po lesích a žijí promiscue. Učitel jejich Martin Houska 21. srpna 1421 v Praze upálen, Žižka a „bratří" část jich spálili u Klokot, jiní soustředili se na ostrově Nežárky a tam na čas uskutečnili očekávané království, domnívajíce se, že budou žíti věčně.[91]) Palacký i Preger[92]) vidí zde jakýsi vliv sekty „bratří svobodného ducha", jmenovitě v pohlavních excesích. Šílenství dosahuje extrémů; nahodile vytržené věty z Písma stávají se naukami a předpisy, vražda, žhářství a smilstvo je kultem. Podle věty „o půlnoci křik se stal" vrhali se v noci na městečka a vsi a napořád zabíjeli a pálili. „Boj svůj a mordy své svaté nazývali, ale pro zákon boží boj za proklatý jsou měli," vyznal jeden z nich.

Žižka po zoufalé obraně 21. října 1421 všecky pobil, a s nimi umlkají sny chiliastické v řadách Táborů.

Onen spor o válku mezi Tábory a mistry řešen byl asi od těchto pomocí jednotlivých dobrozdání,[93]) a toho původu jsou další dva traktáty, *B* a *C*, u Golla[94]) otištěné, potom traktát Jakoubkův. Čeho jest se ve válce varovati, a čeho dbáti, k tomu odpovídá traktát *B* vesměs větami, které jsme nalezli už u Husa a v dobrozdání. „Z toho je patrno, pokračuje, že jsou nemoudří a nemají víry živé a lásky plné ti, kdo se vydávají v nebezpečí smrti ve věci, o které nevědí, že je to spravedlivá věc boží, jen pro velký žold, vedeni spíše nenasytnou žádostí než horlivostí pro spravedlnost . . Neboť co je nesmyslnějšího, než aby Čech bojoval proti vlastnímu národu, nemaje rozumné příčiny, jen pro prospěch časný, a když ho dobude a obdrží a zabije toho, kdo je mu nejbližší, aby mu pak vládl národ cizí, jenž, kdyby mohl, netoliko by ho zbavil

[91]) FRB. 518.

[92]) Nem. uv. 42.

[93]) V dobrozdání (A II. 51.) se praví, „consilio plurium magistrorum advocato" a v traktátu Jakoubkově De bellis (Ms. kn. MKČ XIV. E 4, f° 180) „nuper erat mihi intimatum, que pars esset iustior bellancium."

[94]) Na uv. m. str. 53., 55.

časných statků, nýbrž pravděpodobně sedřel by z něho kůži bez milosrdenství." Je vidět, že národní cítění a nenávist k Němcům, asi dědictví starých sporů na universitě, hodně změnily věty, které opisoval z Otců oportunní prelát, který neviděl v dosavadních bojích než úsilí o statky světské. Máme zachovati lásku k bližnímu, pokračuje, pod trestem věčného zatracení. „Ale zachovati lásku bratrskou a vzdalovati se hněvu, zákonem božím zapovězeného pod udaným trestem, je velmi nesnadno pro Čechy, kteří chtějí napadnouti lidi své národnosti," neboť umění bojovati je nebezpečné. A přece „Čechové z jakési slepoty, jak se podobá, k radosti jiným nepřátelům, kteří očekávají hodně prospěšný z toho pro sebe konec," napadají krajany. „Bůh ví, na čí pokyn, radu nebo rozkaz. Ale to víme z Písma, že zločinný Joab na rozkaz Salomonův u oltáře byl zabit. A beze vší pochyby očekávám, že se to stane i těm, kteří se vydávají za obrance zákona evangelického a přece napadají prosté lidi své národnosti, nedbajíce rad opatrných mužů, jež jistě mají ve svém národě."

Ale je zde i traktát *C*, o jehož auktoru praví vydavatel, „že ho dělil jen krok od stanoviska Petra Chelčického". Rozeznává dvojí způsob boje ve při boží: první je Kristův, druhý je dovolen vrchnosti. „Doslýchám," praví, „když proti zabíječům uvádí se výrok apoštolův: nebránice se sami . . ., že praví, vymlouvajíce se ze hříchů: nebráníme sebe, nýbrž věc boží. Poslouchají Machabejských . . a žádají, aby jich knihy byly lidu vykládány. Než proti tomu na odpověď nejprve ku slovům jejich možno poznamenati, že Starý zákon co do milosti a lásky Nového zákona byl daleko méně dokonalý, a tak měli (Machabejští) nedokonalou cestu, boj ve věci boží proti nepřátelům božím i svým . . . a ta cesta tak nedokonalá dosud je připuštěna a ponechána vrchnostem pro jich nedokonalost." Nesluší se tedy, aby kněží popouzeli lid k boji, „leda že by chtěli říci, že ony tělesné války St. z. naznačovaly duchovní boje kněží Kristových a církve jeho". V boji je bezpráví velmi snadné, neboť „mnozí bojujíce ve věci boží pod rouškou pře boží a křivdy sami velmi těžce nesou křivdy, jež utrpí, a rozpalují se nenáležitým hněvem". „Bojím se tedy, že i dnes tak činí, kdo pod rouškou pře a křivdy boží z veliké horlivosti nenáležitě ukryté, jakoby z horlivosti pro Boha, mstí se za vlastní křivdy a sebe samy bránice praví: přece sebe samy nebráníme . . ."

Traktát Jakoubkův vzpomíná nejprve slov Jana Křtitele, jenž na vojácích žádal, aby nikoho netýrali, netupili a byli spokojeni žoldem — bojovati je tedy někdy dovoleno. „A poněvadž mi bylo

svěřeno (rozhodnutí), která strana z bojujících je spravedlivější," vypočítává podmínky, mezi nimiž vnuknutí boží, jako v listu k Jičínovi, zaujímá vynikající místo. „Máme toho příklad na Davidovi, jenž kdykoli chtěl bojovati, vždy otázal se na modlitbách Boha o radu, a obdržel souhlas — že ten, kdo bojuje, má míti potvrzení k tomu od vrchnosti, jmenovitě od Boha." Podobně činil Gedeon. „Poněvadž tedy tito byli vedeni duchem svatým, tak že jim zjevil, kdy a jak dlouho mají bojovati, měli by tak (kněží) i nyní činiti, ale poněvadž neznajíce zákona a nedbajíce toho chtějí bojovati, sotva obdrží od Boha souhlas a svolení." „Žádá se, aby ti, kdo hodlají bojovati, zachovali lásku, a poněvadž láska počíná od sebe sama, proto nežli kdo počne válku s jinými, nechť utiší dříve nepřátele v sobě samém a zahladí vše, co na něm nelíbí se Bohu . ." (myšlenka, jak víme, čistě wiclifská). Jako Mojžíš před bojem pobil nejprve modlosluhy v lidu, „tak by měli Pražané nejprve v Praze zlořády utišiti a potom mstíti při boží". Příklady z Písma tomu nasvědčují; „jak tedy chceme bojovati? nevyplemeníme-li ze sebe nesmírné modly, nic nepořídíme."

Venkovští bratří, neuspokojeni rozhodnutím mistrů a zachváceni svými sny, opustili Prahu, ale brzy měli se tam navrátiti. Nyní nebyly to však už neorganisované houfy, nýbrž mocná strana, žádaná za pomoc. Po událostech vratislavských, kde 15. března umučen pražský měšťan Jan Krása a 17. prohlášena papežská bula, musila i Praha, vždy ještě ochotná k jednání, pomýšleti na nejhorší a vzchopiti se. Nyní byl Sigmund skutečně pro všecky „vrahem cti a osob jazyka českého", nepřítelem náboženským a politickým, representantem všeho, co ve světě ohrožovalo českou pravověrnost a čest. Proti tomuto nebezpečí shledaly se opět rozdvojené síly v národě; jestliže byl chiliastům Sigmund rudým drakem Apokalypsy se sedmi hlavami a sedmi zlatými korunami, počali nyní i Pražané věřiti, že jsou anděli božími, povolanými k boji proti němu. 3. dubna už k nabádání duchovních, jmenovitě kněze Jana Želivského, zavázali se i s mistry k obraně kalicha „ad ultimum posse" a odpověděli na papežskou bulu vášnivým manifestem, plným vzrušené výmluvnosti a hrdého pathosu.[95])

Z tohoto listu a z vypsání vin Sigmundových, pro něž nemá za krále býti přijímán, je zřejmo, že vedle tří prvních artikulů byly

[95]) AČ III. 212–213. V manifestě jsou slova: „— — kříž Pána Ježíše; — — — k odění vzbuzují, an je jako nemilostivým odpírá a odnímá" je to wiclifská myšlenka, že kdo bojuje, má býti v milosti boží."

to v přední řadě příčiny politické, jež vedly Prahu a šlechtu do boje. Proto také neustávali vyjednávati ani potom; toliko reformní program táborský byl na ten čas nesmiřitelný.[96])

Z manifestu je velmi dobře patrna nálada v Praze. Šlo o boj na život a na smrt, neboť byla ohrožena pravda boží, utrpěla čest království i jeho prospěch. Sem tedy obsahově hodí se velmi dobře *traktat D*[97]), Palackým[98]) Jakoubkovi připisovaný. „Poněvadž v těchto nebezpečných dobách odevšad války hrozí", vypočítává devět podmínek křesťanské války. Pro licita auctoritas je tu už na roveň postaveno vnuknutí boží vedle vrchnosti světské, a není obmezeno, leda závazkem vytrvalé modlitby nebo pátrání v zákoně božím, až je jasno. Pavlova slova (Řím. 13. n.) o vrchnosti, jež nadarmo nenosí meč, vztahují se už přímo na vojína Kristova, neboť jest „sluhou spravedlnosti boží, hněvivým mstitelem na tom, kdo zle činí." Spravedlivým cílem války vedle cti boží a blaha bližního je i prospěch vlasti. Zásada autority se láme: kdyby někdo pozdvihl válku proti křesťanům, aby zkazil některou část zákona božího, má se mu odepříti poslušnost, ano raději odpor klásti. Zásada v článku osmém: „Kdo nebrání pravdu, je zrádcem pravdy," stala se nyní obecným majetkem. „Jako kněz je povinen, aby pravdu, kterou od Boha slyšel, svobodně kázal, tak i laik, aby pravdu, kterou slyšel od kněží, arci založenou v Písmu (dodatek asi prozrazuje mistra), věrně hájil; nehájí-li, zrazuje pravdu." Zajímavý je postup: „Jako údové církve mohou papeže souditi a odsouditi, pobloudí-li ve víře, tak i lid může snad tak učiniti vůči svým představeným, kteří by chtěli zničiti víru křesťanskou." „Nechť si také praví a spravedliví bojovníci všimnou onoho nejstatečnějšího Matathia Machabejského!" Poslední podmínka prozrazuje opět vlastence-utrakvistu: „válka nemá se vésti k nehodné zkáze vlasti (narážka na táborské pustošení), nýbrž k obraně její i spravedlivých bratří krajanů, proti cizincům, kteří ji chtějí zpustošiti — —"

20. května došla do Prahy pomoc z Tábora pod Žižkou, 23. Žatečtí, Lounští a Slanští. Blouzniví chiliasté, obrazoborci a puritáni táborští stáli proti vojsku Sigmundovu svorně s pokojnými měšťany, hrdými na svou pravověrnost, obránci tisícileté říše boží spojili se s hajiteli cti království, a selští revolucionáři stáli vojensky pod velením šlechty. Ale svoje zvláštnosti zachovávali; neustávali v ka-

[96]) AČ III. 210.
[97]) Quellen II. 56.
[98]) V „Historických materialiích" (v BČH III. 367.).

žení kostelů a chrámů, předstihovali se s křižáky v pálení duchovních, kteří jim padli do rukou, a násilnosti proti modním zálibám Pražanů musili jim hejtmané přísně zakázati. Svoje reformní snahy prosadili však také ve veřejném snesení artikulem o trestání hříchů, jenž v článcích na konci listu, vypočítávajícího viny Sigmundovy, zastoupen je ještě článkem, žádajícím obecné dobré a očistu jména království. Stalo se tak hned, když venkovští spojenci s konšeli Pražskými usnesli první artikule, jež nesou ještě ráz situace a jsou teprve zárodkem pozdějších, ale vliv Táborů je zřejmý i v oficielních čtyřech artikulích pražských. Zde prosadili onen čtvrtý článek, žádající, „aby všichni hříchové smrtelní, a zvláště zjevní, a jiní neřádové zákonu božímu odporní řádem a rozumně od těch, jenž úřad k tomu mají, v každém stavu byli stavováni a kaženi, a zlá i křivá pověst o této zemi aby vyčištěna byla, a tak aby se obecné dobré dálo království a jazyku českému. Nebo kdož ty hříchy činí," dodává se, „hodni jsou smrti, netoliko jenž je činí, ale i ti, jenž jim k tomu svolují." (Řím. 1. 32.) Vypočítávají se hříchy v lidu: smilstva, vraždy, zlodějstva, podvody a lichva, čáry a jiné, mezi kněžstvem především všecko svatokupectví a všecky hříchy ostatní, „kteréžto každý křesťan povinen jest jako ďábla jich nenáviděti a jim se protiviti a je tupiti a kaziti, každý podle povolání svého".

Táboři zřejmě už chiliasm opouštěli, neboť jejich dřívější všeobecný boj proti hříšným byl teď aspoň pojat v jakýsi programm. Ale tato nová „causa iusta" nikterak pro obě strany neznamenala totéž.

Především jistě vykládali Pražané uvedená slova Pavlova: „hodni jsou smrti" pouze duchovně. Dále: 7. července 1421 přijímá kněžský sbor v koleji Karlově z návrhu Příbramova mezi jinými článek,[99]) aby každý kněz všecky těžké veřejné hříchy na sobě i na jiných snažil se vyhladiti a netrpěl jich přes všecko nebezpečí. Pro Pražany 4. artikul byl tak už vyčerpán, proměniv se ve wiclifský požadavek svobodného kázání. Pozbyl všeho revolučního zbarvení, neboť obsahoval vlastně už jen dvojí: požadavek, aby vrchnost trestala pohoršlivé veřejné hříchy, a kněží aby neostýchali se proti nim kázati — totéž co žádají před vypuknutím bouře traktáty ku př. Jakoubkovy,[100]) žádající, aby „rectores et directores communitatum tam spirituales quam seculares" kárali a zabraňovali obžerství,

[99]) UB I. 32.
[100]) Ms. Un. kn. Pr. VII. E 6, f° 5b. Tr. contra peccata publica.

opilství, cizoložství, prostituci, lakomé hry v kostky, při nichž se stále kleje, a jiné hlavní hříchy.

Že artikul sám obsahuje wiclifské myšlenky o pokárání hříšných pánů skrze lid (per kmetones et laicos), jenž může je i svrhnouti a usmrtiti, blud „každou vládu pobuřující a ničící," ukazuje traktát[101]) vypuzeného Pálče proti artikulům do Polska poslaným r. 1421.

Tak ovšem rozuměli mu také Táboři. Znamenal pro ně jednak známý puritánský odpor proti nádheře a modě, proti svatokupectví, proti veřejným hříchům; znamenal však i právo, ba povinnost napomínati i špatnou vrchnost, a neposlechne-li, trestati ji. Opustili přirozeně za krátko, jak uvidíme, chiliastická hesla, hlásající pobití všech hříšných; uprostřed divokých hrůz a válečných zmatků, uprostřed vražd, krveprolití a žhářství nemohla dobře míti smyslu snaha býti bez hříchu — uslyšíme pak často hlas, který stěžuje si, že lid pozbyl schopnosti poznati, co je hřích — a Wiclifova nauka, že vše je spravedlivé, děje-li se s dobrým úmyslem, caritative, ospravedlnila všecko u věřících, kteří vždy byli přesvědčeni, že jsou lidem božím. Ale puritánství a revoluční ideje wiclifské zůstaly vždy obsahem tohoto artikulu, jenž nalezl v Žižkovi svého muže a r. 1423 v jeho Řádě svůj památný a hrozný komentář, kde se prohlašuje usnesení, „abychom sami na sobě napřed i v sobě hříchy smrtedlné i všední stavovali, rušili a kazili; potom na králích, na knížatech i na páních, na měšťanech" a t. d. (Pokračování.)

[101]) Höfler, SS. II. 480. pozn. Bidlo, ČČM 1895, 450.

Dr. M. JAŠEK:

FRANTIŠEK ČUPR.

(Pokračování.)

5. *Pedagogika.* — Seřazujeme v chronologický sloupec práce Čuprovy z tohoto oboru. Jednu odkládáme stranou. Jest to přednáška v Učené společnosti (z r. 1853) „Über die Zielpunkte der Pädagogik". Vábí nadpisem a odtvíráme ji nejprve — vlastně otevříti chceme: zmizela a kusý referát jest vše, co z ní zůstalo. Zní: [112])

„Pan Čupr měl přednášku z oboru praktické filosofie a to o cílech paedagogiky. Snažil se sestaviti hlavní skupiny zájmů lidských a vyvoditi z nich principie všeliké rozumné paedagogiky; poukazoval mezi jiným k nutnosti výchovy tělesné a citové a k elementům výchovným, obsaženým v dovednostech řemeslných, zkrátka k náležitému rozšíření nynějšího způsobu výchovy."

Jak vidno, referát nepodává mnoho, nicméně přece dosti, aby bylo možno k němu navázati, kdyby šlo opět o zevrubnější rozbor názorů Čuprových v oboru pedagogiky a školství. My máme na mysli hlavně jednu část jeho činnosti tohoto směru — návrh na revisi učebné osnovy středních škol v říšské radě 1861 — a tu bude třeba obrátiti se s počátku jinam. Tážeme se, jak vyjímá se tato část v činnosti celkové, jak připojuje se ke snahám předchozím, jak souvisí po případě s myšlenkami jeho filosofickými, resp. s hlediskem politickým — zkrátka více po subjektivní a vnější, než vlastní obsahové stránce jeho činnosti. Ostatně mluvte kapitoly předcházející: jako ve filosofii, v nástinu činnosti Čuprovy v tomto oboru, nešlo nám v první řadě o obsah a jakost, nýbrž o směr, o subjektivní nazírání na úkoly filosofie, což jsme pokládali za charakterističtější, něco podobného platiž i zde; otázky prvého druhu nechť ustoupí zatím na místo druhé.

Jsme v letech šedesátých. Po útlaku předešlého systému vládního, nastává nová doba politická a s ní osvěžení života duševního — v Rakousku vůbec a v Čechách zvláště. Jestliže totiž (vynímáme z úvah Jak. Malého: [113]) předchozí doba absolutistická charakterisována jest „všeobecnou duševní skleslostí, podlehnutím reakci (arciť mimo „starou gardu vlastenců předbřeznových", která mohla

[112]) Abhandl V. Folge, 8. sv., str. 48.

[113]) Naše znovuzrození. Přehled národního života českého za poslední půlstoletí. Část IV. a V. (Praha 1883.)

býti touto nanejvýš zakřiknuta), po vydání diplomu říjnového „naděje národa znova obživly a pnuly se výše", „dosavadní ochablost a zmalátnělost myslí ustoupila jako jedinou ranou elektrickou novému svěžímu ruchu a v národě rozproudila se opět bujará činnost, jevící se ve všech oborech veřejného i soukromého života."

Než nebudeme stopovati tohoto nově oživlého ruchu v jednotlivých jeho projevech, nám stačí tento „povšechný ráz doby", do níž vstupujeme: národ český, rozmanitě jsa utiskován a jen na své síly spoléhaje, „jakkoli hmotně přemožen, stál tu (na konci let šedesátých) v síle a jarosti posud nebývalé, která užaslým jeho vítězům vynucovala úctu.[114]) Obrátíme se ke školám, k úsilí národnímu na tomto poli, ke školské politice české v tomto období. Tu nalézáme obraz zvlášť potěšující.[115]) „Jedna z nejpalčivějších otázek týkajících se zájmů našich", otázka školská, těšila se tu bedlivé pozornosti a řešena byla způsobem zejména chvályhodným; „na novo se ukázalo, jakých obětí jest schopen národ český, zaníti-li se pro ideu, která má býti podporou jeho ušlechťujících snah."

Tak zní úsudek všeobecný. Leč tu neodchýlíme se již od cílů, které sledujeme, přihlédneme-li blíže k jednotlivostem. Stůjž tu na doklad drobnost, v celkovém přehledu snad dosti malicherná, ale pozoruhodná s našeho hlediska — scéna z jednání sněmovního r. 1863, resp. 1861.

V roce posléze jmenovaném podán byl totiž na sněmu království Českého návrh na úpravu platů učitelských (učitelů obecných škol) v tom smyslu, aby plat školní v dosavadním toho slova smyslu byl zrušen a služné učitelů (náležitě upravené) aby se vyplácelo z fondů zemských, Krátké zasedání sněmovní toho roku nedostalo se však dále než skoro jen k urovnání rozmanitých formalit a návrh přišel na „denní pořádek" teprve 4. března 1863. Zemský výbor uvážil zatím o návrhu, nepřistoupil však naň a předkládá toho dne návrh jiný, svůj — na zásadách možno říci úplně opačných.[116])

Rozvíjí se debata . . . Navrhovatel:[117]) „. . . Větší kladu váhu na to, aby plat ten vybíral se od veškerých údů obce vůbec, ať mají dítky čili nic. Jduť od zásady té, že ze škol národních všeliký vývin našich škol, mravnost a

[114]) Naše znovuzr. V. str. 9.
[115]) U Malého V., str. 28 a 29.
[116]) Srv. s dalším.
[117]) Úryvky z řeči jeho dle Nár. Listů ze dne 5. března 1863 (čís. 53).

umělost a tím i zisk a užitek nejen dotyčných rodičů a dítek pochodí, leč celé obce, krajiny a země. A pakli tedy veškeří obyvatelé obce užitku čerpati mohou ze škol národních, nechť i veškeří povinni jsou na ně nakládati . . .: o školy národní má se stát starati neb národ na sněmu shromážděný . . ." — Oposice: „Nebojte se, pánové, že budu dlouhou držeti řeč o školství. Potřeba školství, jeho užitečnost jsou předmětem pro řečníka velmi vděčným, . . . Vděčný na svém místě, když tak ku př. direktor školy [118]) v počátku školního roku o užitečnosti škol krásně ku svým žákům promluviti může . . . ale, pánové, zde v zákonodárném sboru takových zbytečných řečí bez užitku všeho bychom se měli vystříhati. Já se tedy budu držeti jen toho, co je zde navrženo . . . Pan poslanec Čupr dotknul se svým návrhem velké principiální otázky a sice té: On žádá, aby se placení učitelů a tedy placení školních platů za veškeré dítky odňalo rodičům a aby se vzneslo to na obec, t. j. na všechny členy obce daně platící . . . Pánové! . . . každé dítě, nechce-li zahynouti v životě, musí umět čísti, psáti a počítati: to jsou věci, které každému pro jeho vlastní užitek jsou potřebné; a jako každý otec musí se starati o zaopatření šatů, tak musí také zaopatřiti svému dítěti nevyhnutelnou potřebu školního vychování. Když nemá a nemůže tedy, jest dítě chudé, — pak se ho ujme obec. Kdybychom ale vyznali, že ten, kdo má mnoho dětí, může žádati, aby obec mu zaopatřila všechnu potřebu na vychování, tedy by mohl tentýž žádati od obce, aby mu dala šaty, střevíce atd. . . . Pánové! jest-li sl. sněm o této otázce uzavře, že za všechny děti bez rozdílu má platiti obec, země, stát, dějž se vůle boží! ale moje přesvědčení bude vždy proti tomu . . . atd.[119])" — Konec debaty.

Návrh a slova citovaná jsou Čuprova, druhá z řečníka, který končí debatu (dra Riegra). Nejde tu však o jakékoliv indukce, nejde o srovnávání; jsou to úryvky — jednání sněmovní není vylíčeno podrobněji a řeči nepodány úplně — a konečně: oč šlo nejnaléhavěji, bylo vykonáno.[120]) Ovšem trpce stýská si tu Kredba: [121]) „Když tedy otevřel se sněm český a naši poslanci vstoupili do něho, veškeré učitelstvo s neobmezenou důvěrou pohlíželo k němu,

[118]) Navrhovatel jest „direktorem".

[119]) Nár. Listy 6. března 1863, č. 54.

[120]) Bylo usneseno, aby škol. plat vyplácel se ne přímo jednotlivci, nýbrž prostřednictvím obce. O tehdejších poměrech učitelství viz Paed. 1882., str. 502 nn.

[121]) Paedagogium 1882, str. 500 a 501.

očekávajíc odtud spásy své . . . Ale učitelstvo české až do r. 1863 nepodalo nižádné žádosti sněmu zemskému. Vždyť žádosti jeho byly vůbec známy, zejména z časopisů školských; vždyť ředitel tehdejšího ruchu školského P. Řezáč zasedal na sněmu; vždyť učitelstvo české zrovna s posvátným zanícením pohlíželo na celý sbor vlasteneckého poslanectva našeho, kteréž zajisté školství především jiným uvede v lepší koleje; vždyť připadalo učitelstvu českému zrovna za věc zbytečnou, žádati za něco, co vyrozumívalo se samo sebou. — Takovéto smýšlení mělo ovšem cenu pouze ideální, za nímž skutečnost byla nedozírná. Sotva byly by se právní poměry učitelstva českého dostaly na denní pořádek, kdyby nebylo bývalo návrhu Čuprova a petice učitelstva německého, o níž zevrubněji bude řeč jinde." A tak můžeme přistoupiti k tomu, co charakterisuje činnost Čuprovu.

„Jsme národ Komenského, pečovali a usilovali jsme o své školy ale to dělají i národové, kteří Komenského neměli; my o školství a jeho zvelebení, my o filosofii, vědu a umění starati bychom se měli mnohem více a jinak než národové ostatní. Školství a jeho zdar musilo by býti naší přední a hlavní péčí národní i politickou — to je odkaz Komenského a našich Českých Bratří, to je cíl našeho humanitního osvícenství." Slova Masarykova[122]). Kdo by s nimi více méně souhlasil, kolik bylo mužů v obrozenském procesu našem, kteří pečovali o školství a výchovu, není třeba vypočítávati: kdo je skutečně vyslovil (a snažil se ovšem i uskutečniti) — byl František Čupr.

Rozmanité jsou výroky, kterými akcentuje důležitost škol a hluboký význam školské politiky náležitě pěstované — jeden z nejkrásnějších zajisté ten, který pronesl, „háje svůj návrh na revisi učebné osnovy středních škol" ve Vídni 2. srpna 1861. Přicházeje totiž k „těžkému problému, který již tak často nás zde zaměstnával a jenž opět a opět nevolán se vrací" — k problému národnosti, a maje zodpověděti otázku, „kde je klíč k řešení tohoto problému", odpovídá (prý „s klidem jako učitel"): ve školách, zvláště v reformě učiva jazykového. „In hoc signo vinces." — Jest prý se diviti druhdy, že na půdě, kterou obýváme, vedeny byly kdysi krvavé boje náboženské: „Pánové, děti naše a děti našich dětí budou se kdysi při dobrém zřízení škol a methody vyučovací rovněž asi diviti, že v rakouském parlamentě a zvlášť hned na počátku

[122]) Česká otázka, str. 147.

tak rušivé kontrasty, které prozatím měly mlčeti, se ozvaly a že bylo možno ztratiti tolik času tímto neblahým hašteřením národnostním.“ [123])

A tím máme z části vysvětlení podivného jeho počínání na říšské radě, že jsa totiž „úplný a čistý federalista“ [124]) a nejsa ani vzdálen ideálů státoprávních, opouští hned na počátku „cestu, po níž náčelníci naši tak chrabře nesou korouhvi k vítězství“, [125]) podávaje návrh „samosprávu Českého království urážející“ [126]) — na reformu školství. Jak patrno, nevěří vůbec příliš v prostředky politické, tím méně v prostředky oposice a už dokonce v odpor pasivní. Nikdo prý se nelekne, kdo skutečně moc má, „papírových útoků“ a „novinářských manévrů“, „spása“ prý „spočívá ve většině hlasů na radě říšské v jednotlivých případech v náš prospěch získaných“, jíž prý třeba „vyhledávati moudře, obezřele, usilovně a vytrvale“ a která prý jest nikoli jen možná, nýbrž prý „zrovna v otázkách nejdůležitějších velmi pravděpodobná“. [127])

Než vraťme se k věci. Dotkli jsme se (dříve) v nástinu literární činnosti vůbec, činnosti jeho ke školám směřující, [úsilí o založení časopisu, spolek pedagogický [128])] a dokončme nyní obraz tím započatý. „Každému národu“ — jak jsme slyšeli před tím — „jest wlastní směr pro jeho tělesné a duševní schopnosti wykázán, poněwadž každý národ swou powahu, swou wlast a swůj žiwot — swou historii má. Tento postup jmenujeme národním wywinowáním, a wšeliké účastenstwí we wywinowání tomto nazýwá se wlastenectwím.“ [129]) Není však vlastencem již eo ipso, kdo výhradně, ve-

[123]) Zur Revision str. 59.

[124]) Leták „Velectěným pánům volitelům okresu Vysoko-Mýtského, Skutečského a Hlinského“ (1861).

[125]) z prohlášení nedůvěry v Nár. Listech 1862 č. 17.

[126]) dopis Nár. L. z Vídně 1. srp. 1861.

[127]) v rukop. provolání k voličům ze dne 20. června 1879. A skutečně — poznamenejme mimochodem — návrh, o němž přese všechny výtky bylo třeba přiznati, „že nic do sebe nemá, proč by se mu díti mohly slušné výčitky z ohledu svobodomyslnosti a národnosti“ (E. T. [Emanuel Tonner ?] Slovíčko o návrhu p. dr. Čupra [Čas 1861] č. 187.), a jenž směroval k uskutečnění národní rovnoprávnosti ve školách — ač požadavek tento z objektivního hlediska nelze považovati za těžiště řeči, jak Čupr proti Bonitzovi dovozoval —, prošel (ve sněmovně aspoň) — přičiněním levice.

[128]) V širším smyslu bylo by zde vzpomenouti i účasti jeho v práci encyklopedické, jak o ní nabýváme zpráv z poznámek u Tieftrunka, Dějiny Matice České, Praha 1881, ač ovšem rozeznávati ji třeba od snahy o encyklopedii vědeckou (s cílem klasifikace věd), jejíhož rukopisu často již bylo vzpomenuto.

[129]) „O potřebě časopisu wychowatelského“ v Listech učitelům českým.

řejně a rád mluví jazykem národním [— „jako by to již nějaká čest byla, když česky mluví Čech“ —]: „řeč u wywinowání národu sice welmi potřebná jest, ale práwě proto, že wšelikému národu přirozená a již na prwním stupni wýwinu obyčejná jest, žádného wyššího wýznamu nemá. Zde se jedná jedině o to, aby okresy jednotliwců wzájemně se pronikly, aby se spojily a hbitě spojily a tak by se postup obecný usnadnil. K tomu je srozumění třeba. Jak srozumění to se děje, je wěc mimotní, jen když se děje. Owšem má řeč přirozená již z psychologických důwodů w ohledu tom mnohou wýhodu. A wšak wýhoda takowá i ono utěšení, které z ní prýští, stojí w ústroji národním o mnoho níže.“ [130]) „Národ, který w řeči jakaus chlaubu hledá, a swé owědomění jen o data historická opírá, je potud národ duševně neukončený.“ [131]) Podobně má se i s heslem „vlast“. To byla právě „zlá stránka wlastenectwí předbřeznowého“, že „mělo wíce zření k neurčité powšechnosti než k jednotliwcům, dbalo wíce formy než wěci“, což vedlo prý ke zmatkům r. 1848. [132]) Jest sice zapotřebí „owědomowání společného účele“, jest potřeba buditi „wůli powšechnau“ již „národ stáwá se spolkem“ (v tom smyslu mnohé se ospravedlní, co se dříve dalo — bály, besedy atd.) — na konec wšak ne „powšechnost mimosmyslná“, nýbrž „makawý jednotliwec“ a jeho „cena wěcní“ budou tu rozhodowati. „Když se tedy později knížky a časopisy tiskly, které s bohatou úprawou, newšedním nadáním o to se zasazowaly, aby dokázaly, že wlast naše je země krásná, že tam woda po lučinách hučí atd., a že česky mluwiti a z toho se radowati máme, a w tom jedině že wlastenectwí záleží a celá blaženosť; tuť bylo počínání takowé nejen škodliwé, leč i neprawé a hanebné: Ne knihy, které stále jen wolají: „To jsme Češi, to jsme hoši! nýbrž knihy, které nás poučí, které mysl, cit a wůli naši wzdělávají a šlechtí, které nám nadswětowý půwod náš na mysl uwádějí, knihy, které k wyučowání a wzdělávání mládeže směřují, třeba by o wlastenectwí w nich ani zmínky nebylo“, toho jest prý zapotřebí, k tomu přihlížeti mají ti, „jimž dáno jest, příkladem swým na jiné působiti“, k tomu přihlížeti má literatura. „Ze škol wšak, jak bylo řečeno, pochodí wšeliká mravnost a umělost a tím zisk a užitek obcí, krajiny a země. Je-li potřeba tedy práce osvětové národu, je-li ona za daných poměrů nejvlastnějším projevem vlastenectví, [133])

[130]) O wlastenectwí (Č. Wčela 1846) str. 284.

[131]) Národ a jeho budoucnost.

[132]) Vlastenci čeští před březnem 1848 (v rukopise).

[133]) Malá chlouba jest, že tam neb onde ten vznešený pán česky mluvil, větší chlouba by byla říci („O wlastenectwí“ str. 293): „že zde neb takowý

odtud — ne s hůry, ale spíše z důly ať počíná horliwost našeho wlastenectwí." „Počátek je u škol!" — to je credo spisovatelovo, jeho „ceterum autem" tam kde mluví o programmu práce národní[134]), resp. politické.

A tím jest opět pověděno, co jsme vysloviti chtěli. Bylo by ovšem třeba ještě poznámky o cíli těchto snah, o cíli politiky školské, jak tane na mysli spisovateli, resp. jak vyplývá z některých poznámek příležitostných v pracích z let čtyřicátých. Škola — to jest asi ten cíl — má býti institucí ryze národní, nejenom organisací (vnější) — jak chtěl tomu na př. politický programm z let šedesátých — nýbrž (a to hlavně) i duchem. Není prý školou národní ještě (českou na př.) ta, v níž se vyučuje jazykem českým, nýbrž ona, kde se tak děje duchem národním, duchem českým.[134]) Činí-li povšechná jednotící vůle národ spolkem — tak asi bylo by lze uvažovati na základě toho, čeho dovídáme se o tomto předmětě u spisovatele — něčím, čemu lze vytknouti účel „ohledem na jednotlivce nebo člověčenstvo", jest třeba, jak už pověděno, buditi tu „povšechnou vůli", osvětlovati zvláštní účel celku, působiti na jednotlivce, aby vůle jejich „k celku se přichýlily, t. j. do vůle povšechné splynuly". „Splynutí takové sprostředkují nejdříve rodiny [135]). („Rodina jest prwním diwadlem wlastenectwí", [136]) ušlechtilými rodinami ušlechťuje se národ) — potom ovšem i školy, resp. učitelstvo. Jest tu arciť třeba, aby učitel národní byl muž „oswícený formálně [137]), totiž wzdělaný, aby stupeň obecního wýwinu pochopiti a k směru obecnému se přichýliti mohl a ústupem anebo omeškáním swým newadil"; jest mu třeba nejen předobře znáti předměty, jimž vyučuje, musí se i množstvím, nejen stupněm umění lišiti od žáka,

pán z kanceláře, když po chwili měl, wrchnostenským poddaným mnohé práwo z politického řízení aneb něco v papíru kolkowaném atd. přinesl a wyswětlil, aby chuďasowé tak často a tak newinně nebrkli. Aneb že jim z té neb oné hospodářské neb průmyslowé knihy přečetl, jak by se na hrubě wíce a to lehčeji wytěžiti a wydobyti a řemeslo usnadniti mohlo, aby našinci z uwyklé ledabylosti konečně wybředli. Kterak mnohem wznešenější wlastenec jest mnohdy wesnický učitel, jenž wlastenecku mládež w potu twáří wzděláwá, a po škole brambory okopáwá, aby hlady nemřel!"

[134]) Národověda str. 125.

[135]) Národ a jeho budoucnost.

[136]) O wlastenectwí str. 293.

[137]) Slovu třeba rozuměti jinak, než jak obyčejně se mu rozumí. Zde znamená formální vzdělání tolik, co vzdělání všeobecné, naproti tomu formální vzdělání v obvyklém slova smyslu jest mu „ostří bez nože". (Zur Revision str. 54.)

dokonce ovšem rozuměti „školnictwí“, k čemuž „wšeliké obraty, zběhlosti a dowtipy u wyučowání a whodné upotřebení kázně školní náleží“. Zkrátka: „má-li we wlasti blaho kwésti, hleďme nejprwe ke wzdělání učitelů“. [138]) V tom smyslu chápe se sám práce (Listy učitelům českým) a v tom smyslu třeba snad rozuměti i různým jeho poznámkám. Sem spadají zejména i výroky jeho o poslání universit v kulturním životě národa, které vidí se nucena předeslati dříve, než přistupuje k nástinu vnitřní organisace jejich, jak ji totiž postuluje. Universita — a zvláště květ a koruna její, fakulta filosofická, měla by býti podle něho nejen pouhým „učeništěm“, nýbrž ústavem, representujícím a řídícím povšechnou osvětu v zemi a s kulturním životem národa více než dosud srostlá; z ní by vycházeti měli nejen učitelé vyšších i nižších škol národních, spisovatelé atd. a technická dohlídka v ústavy vzdělávací, nýbrž dohlídka v ústavy humanitní vůbec, a prostřednictvím jakési extense literární, vydáváním totiž „prostonárodních“ spisů poučných „i wplyw w národ celkowitý“, třeba že ovšem „wěda budiž duší její:“ [139]) Leč to jsou vše, jak řečeno, poznámky více jen příležitostné, a my pokládáme tím, co z nich uvedeno, úlohu svou za vyčerpánu.

Obraťme se k obsahové stránce této jeho činnosti, k vlastním názorům pedagogickým. Arciť nepovíme tu o mnoho více, než slyšeli jsme v referátě v čele uvedeném. Ostatně snad hodlal jim

[138]) O potřebě časopisu vychovatelského str. 18.

[139]) Universita Č. Č. M. 1850 str. 227. n. Že ovšem se školami nižšími souviseti bude universita tím těsněji, není již skoro ani třeba zvlášť připomínati. To jest právě výtka, kterou později činí přímo nebo nepřímo školám rakouským, všeobecné vzdělání poskytujícím, že netvoří jednotného celku, že nesouvisejí spolu navzájem, jakož i vůbec reforma že se dála od střechy k základům a nikoli naopak, jak prý by bylo přirozeno. To jest zároveň „lepší stránkou“ jeho, kterou zvolil, že hodlaje mluviti o reformě university (Über die Reform der allgemeinen Studien insbesondere auf Universitäten) upravuje si dříve vzdělání nižší, bera za základ a dělidlo „chovance školního“ a k jeho vývoji stupeň od stupně přihlížeje. Tento styk sprostředkuje zvláště fakulta pedagogická, kteráž vede dozorství nad školami vůbec, v tom asi způsobu, jak to dříve v Čechách bylo obvyklým, a která zejména kandidáta učitelství středoškolského uvádí přímo až v obor jeho působnosti a jest vůbec ve spojení a spolutvořena učitelstvem středoškolským. Úkolem jejím jest právě vedle sdílení všeobecného vzdělání pedagogického ukazovati, jak z věd, jichž znalost kandidát si před tím získal, lze utvořiti nauky školní. Měla by své kliniky, t. j. školy gymnasiální, reální a měšťanské, jichž učitelstvo na ní by se vzdělávalo („nebo máme za to, že i tito mají pro povolání své vzdělávati se na universitě“) a kteří by po přísné zkoušce z věd odborných (kosmických nebo ethických), ukončené ve zkoušce z věd pedagogických, stali se doktory, t. j. učiteli věd buď ethických buď kosmických.

spisovatel naznačiti sám, nač položil největší váhu při charakterisování činnosti své na tomto poli. A skutečně, vytkneme-li znova požadavek výchovy tělesné, vytkli jsme bod, ve kterém jest nejvýmluvnějším, který tvoří, možno říci, nejdůležitější článek jeho vyznání pedagogických,[140]) a čím nejostřeji chce se odlišovati ve svých školách od způsobu výchovy současné: „Dospívajíce ke konci úvahy o cvičeních tělesných", praví tam na str. 16., „nemůžeme zamlčeti poznámky, že jsme postavili do popředí prozatím ono, čeho nejvíce nynějším ústavům výchovným se nedostává a co má býti zvláštní známkou a snad předností našeho ústavu."

Skutečně. Cvičením tělesným vyměřuje ve svém ústavu rozsah co nejširší.[141]) V tom smyslu hlásá návrat k ideálům výchovy antické, arciť s náležitým opravením toho, co nebylo správným s moderního hlediska v duchu starověku. Pěstuje-li cvičení tělesná v duchu gymnastiky antické, chce zavésti i zaměstnání řemeslná (truhlářství, knihařství, soustružnictví, košíkářství, — vůbec zaměstnání za účelem ovládání kladiva, nože, pily, sekery), jednak ovšem jako pokračování gymnastiky, vedle toho však i jako prostředek ke vštěpování náklonnosti a úcty k práci hmotné. Neboť to jest vadou škol, zejména latinských, že vedouce chovance starověkými a středověkými názory na život a poměry hospodářské, přivádějí jej k tomu, že opovrhuje prací hmotnou, zvláště řemeslnou.[142])

Spisovatel má tu několik stran vřelých slov o významu výchovy tělesné. Jest důležitou nejen pro život praktický, dlužno jí přiřknouti velikou cenu ethickou, význam ve výchově vůbec a specialně i ze zřetelů didaktických. Uplatňuje se blahodárně u mládeže v době pohlavního dospívání, vnáší radostnou náladu do těla i duše — a „radosť má weliký wýznam paedagogický".[143]) To platí zvláště i o zaměstnáních řemeslných, která vedle všech dříve jmenovaných momentů mohou přispěti i mnohým k názornému vyučování.

Nejde tu však o nějakou novou jednostrannost naproti jednostrannosti dřívější. To je právě hlavní zásada výchovy školské, „principium wšeliké rozumné paedagogiky, že „do působiště školy náležejí wšecky lidské wlohy, že má škola sauměrně wywinuti wšech lidských wloh pro žiwot budaucí" wzbuditi a

[140]) Plan u. Einr. — „Pädag. Bekenntnisse".
[141]) Srv. Programm, welches in Gemässheit atd. . .
[142]) Zur Revision str. 18.
[143]) Školy I. (Č. Č. M. 184 8I.) str. 568.

zčásti uskutečniti. Spisovatel chtěl tím jen naznačiti, že „nelze důwodů udati, proč by ta a jiná část z nich „měla býti wymrštěna z blahodějného wliwu školy“ a že náležeji sem wlohy nejen duševní, nýbrž i tělesné. — Zkrátka: „škola má nejen wyučowati, nýbrž i úplně wzděláwati.“ [144]) A tak požadavek výchovy tělesné přechází v akcentování výchovného momentu školy vůbec a na těch základech vyrůstá jeho reformní plán škol všeobecných, jimž platí především onen příkaz. [145]) — Zásady, o něž opírá se reforma jeho v bližším provedení, jsou asi tyto.

Především. Škola elementární jest povšechný humanistický ústav, platící pro všecky děti bez výjimky od roku šestého až desátého. Není v ní rozdílu v pohlaví, leda by toho vnější ekonomické příčiny žádaly. Duševnost chovancova charakterisována jest převahou stránky citové a dle toho řídí se první vzdělávání: inteligence je posud uzavřena v názoru, vůle v citu; dojímání obého jest podstatou vyučování — z působení na cit chovance má vycházeti kázeň školní. Oprav jest tu třeba, hlavně ve vyučování náboženském, které se má vyhýbati metafysice a mechanickému memorování. [146])

Dozorství vede církev — ne však výhradně. Technické dozorství vedou znatelé umění učitelského (vzorní učitelé) opírajíce se o universitu.

Škola měšťanská. Duševnost chovancova charakterisována jest tím, že v inteligenci vystupuje moc tvůrčí — mysl a její družka fantasie; citu nezůstává jen jakési uzpůsobení pasiv[illegible] nýbrž počíná se proměňovati již ve chtíče a vůli. Odtud opět vyučování a hlavně výchova: ono se rozšiřuje, navazujíc tam, kde [illegible]estala

[144]) Školy I. str. 549.

[145]) Skutečně, lze-li charakterisovati reformu škol rakouských v r. 1849 hlavní snahou „zvýšiti vědní výkonnost školství“ [illegible] úvod k Osnově organisační a zejména poznámky Bonitzovy o tom, co [illegible] opravám jeho jménem označovaným, na př. ve článku proti Čuprovi), [illegible] téměř nikde nevytýká nedostatků po této stránce, ač ovšem značně ro[illegible] obsah učiva školského a vždy a všude ukazuje více ke stránce výchovné [illegible] heslem reformy prvých dosáhnouti co nejvíce v jednotlivých naukách, h[illegible] Čuprovo naopak jest: „Zmenšeme učebné cíle v jednotlivostech, aby získal [illegible]ek a výchova.“ (Zur Revision.) Drobnosti jsou zde charakteristické, jestliže [illegible] že si jich všimneme, což arciť zde jest nemožno. Sem náleží zvláště po[illegible]avek, aby v nejnižších třídách vyučovali učitelé nejzkušenější a nejvíce honorovaní, odtud vyplývá úsilí o systém učitelů třídních v nižších třídách školy střední atd. atd.

[146]) „Kdo by nám dobrau, času přiměřenau methodu w náboženstwí wymyslil, ten by zasluhowal korunu a Prytanäum!“ Škola I. str. 254.

škola elementární, tato se zdokonaluje. Jest to vyšší škola národní. Má čtyři roční běhy a poskytuje všeobecné vzdělání těm, již hodlají se záhy obrátiti k životu praktickému. Učitel budí nejenom „ovědomění“, nýbrž i (a to hlavně) „snažení národní“, totiž to, čím se může člověk ukázati užitečným údem národa (snažení ekonomické, průmyslní, vychovatelské). [147])

Gymnasium. Má „účel následující: a) má otužiti, zohebniti a krášliti tělo mladíkowo a jeho pohyby; b) má zostřiti intelligenci, wycwičiti paměť a fantasii, ušlechtiti wůli, usnadniti twoření karakteru mrawního, duševní to krystallisace; c) má připrawowati zároweň pro žiwot státní, církewní a národní; d) má připrawovati i pro uniwersitu a sice tím, že hledí wyswětliti národní přítomnost minulostí.“ [148]) Má osm ročníků, pěstujíc tyto okresy výučné: 1. Náboženství určitého vyznání. (V posledním roce přednáší se morálka filosofická. Exhorty jsou rázu ryze mravního.) 2. Mluvovědecký výučný okres (s dvojím směrem: se směrem řečí moderních a řečí starých). Vzdělání toto buď i uměleckým. První směr náleží třídám nižším, druhý třídám vyšším. 3. Přírodovědecký výučný okres: přírodopis, přírodozpyt, chemie, technologie a základy fysiologie. Účel: zostření rozumu a náboženský dojem mysle, v ohledu materiálním „občansko-národní pohoda“. 4. Mathematika. 5. Publistický okres: geografie, statistika, historie, starožitnosti, zvlášť národní, politika prostonárodní. Účel pochopiti z minulosti národní přítomnost. 6. Okres fysiologický: empirická psychologie, logika, aesthetika povšechná, morálka filoso-

[147]) Školu tuto (plán její jest v Č. Č. M. 1848 I. str. 563 nn.) může prý nazvati téměř novým svým vynálezem, neboť liší se i od nižší školy reálné v Rakousku i od městské školy v Německu. Není závaznou pro všechnu mládež. Odpadá mládež venkovská, pokud zůstává při zaměstnání rolnickém (náležejíc do škol nedělních, večerních, rolnických atd.), odpadají gymnasisté, odpadají dívky, které náležejí do tak zvané „industriálky ženské“, kdež se snad budou učiti (spisovatel nezabývá se touto „půvabnou haluzí vzdělání“) řeči mateřské i jiné řeči zemské, „ženským uměním“ theoreticky i prakticky, náboženství, geografii, přírodopisu a přírodozpytu, po př. psychologii a vychovatelství. Jest to zároveň škola „genetičně rozdílná“ od gymnasia a odtud liší se od školy měšťanské navržené jím v r. 1861, která jest zároveň vyšší školou národní i nižší školou reálnou a nižším gymnasiem a jež opravňuje název, který se přikládá Čuprovi (u Šafránka na př. v knize uvedené), že jest totiž průkopníkem myšlenky reálného gymnasia. Čupr skutečně zřízením školství reálného vedle gymnasijního nepokládá problém všeobecného vzdělání za řešený, nýbrž za rozťatý. Arciť jak vidno z toho, co bylo právě poznamenáno, jeho gymnasium reálné liší se do jisté míry od gymnasia reálného v nynějším slova smyslu.

[148]) Školy II. str. 110.

fická, v posledním půlletí vědecká encyklopedie. 7. Umělectví a tělocvik. Učel, buditi vzdělání esthetické. Zaujímá: theoretické vyučování o uměních (esthetika), zpěv a rýsování (kreslení). Při tělocviku přihlíží se ke stránce esthetické.

Universita. Duší její jest věda. Dle roztřídění této rozděluje se i ona v jednotlivé fakulty, z nichž studiím povšechným náležejí tři fakulty (resp. tři odděl. téže fakul.): fakulta věd kosmických, ethických a pedagogických. Pokud se týká vzdělávacího úkolu university, který plní, dokončuje, v čem přestaly školy elementární a gymnasium: studující vstupuje na ni se zásadami již nashromážděnými, přestává působení výchovné a zbývá jen vzdělávání. (V tom zakládá se jejich svoboda.) Toto jest především povšechné se stanoviska filosofického. Nikdo nepřipouští se k examinu státnímu neb doktorskému na fakultách speciálních, pokud se nevykázal, že podnikal přiměřená studia ve fakultě povšechné. Ostatně význam slova „doktor" bude praktičtější — titul bude udílen těm, již věnují se veřejnému vyučování.

To bylo asi, čím spisovatel jednak sám charakterisoval své názory pedagogické, po případě které tvoří kostru reformního plánu jeho z r. 1848. Praví pak na počátku svých vyznání pedagogických: „Byla to moje zamilovaná myšlenka, abych založením výučného a vychovávacího ústavu mohl samostatně realisovati a uplatniti své zkušenosti pedagogické. Rozsáhlá lektura výborných děl pedagogických, jakož i rozmanité spolky, kteréž jsem v mladším učitelstvu našeho hlavního města v mladších letech zakládal, potvrdily, po případě utvrdily mé názory . . .[149])" Co by tedy zbývalo, bylo by přihlédnouti k tomu, jak zdařily se mu tyto úmysly." Leč to bylo splněno již větším dílem v části životopisné. Řekli jsme tam, že ústav původní zanikl vlastně ještě dříve, než byl uskutečněn, když zakladatel podrobil se myšlenkám reformy z r. 1849.

(Dokončení)

[149]) Zur Geschichte meiner Lehranstalt v uv. programu.

ROZHLEDY.

FRANTIŠEK ČÁDA.

A. PO SYSTEMECH FILOSOFICKÝCH.

(Pokračování.)

J. H. Ziegler totiž měl na sjezdech švýcarské společnosti přírodovědců za posledních let několik přednášek, jež vydal později se společným titulem: Die wahre Einheit von Religion und Wissenschaft (v Curychu 1904). Jest to soubor čtyř, obsahem dosti různých pojednání, totiž 1. o vlastním pojmu přírody, 2. o pravé podstatě tak řeč. tíže, 3. o pravé soustavě chemických prvků a jich složení podle universální formule světa a 4. o bohu slunce v Sipparu ctěném. Spisovatel sice praví, že je spojuje jednotná myšlenka anebo spíše tendence ukázati, kterak pojem přírody všecko v sobě obsahuje, ale jakkoli myšlenka o přírodě jako „jedině nepodmíněné pravé jednotě všech věcí" vrací se co chvíli ve výkladech Zieglerových a k ní druží se vymycování jakýchkoli „dualit" jak z vědy, tak náboženství, přece jen pojednání ona spolu těsněji nesouvisejí a s hlediska našich rozhledů jedině první přednáška Zieglerova zasluhuje povšimnutí. Neboť nehledíme-li k diletantskému a libovolnému vykládání představ mythologických u rozličných národů, jak se na ně Ziegler odvážil v poslední své rozpravě, aby dokázal, že jeho „universální formuli světovou" znalo vlastně již náboženství dávných národů kulturních (především Babyloňanů), druhá i třetí rozprava jest filosofování odborníka-technologa o speciálních otázkách, které dle jeho domnění dosavadní věda nedovedla náležitě rozřešiti a jejichž řešení domnívá se světu odhalovati. Vykládáte Ziegler v druhé přednášce „o pravé podstatě tíže", že třeba tíži redukovati na „onu poslední příčinu všech věcí", na body světelné („Lichtpunkte", o nichž hnedle více vyložím), a ve třetí rozpravě „o chemických prvcích" zase by rád vpravil je v novou soustavu, která prý spojuje přednosti elektrochemické soustavy Berzeliovy i soustavy Mendělejevovy. Tyto „objevy" Zieglerovy tu nemíním vykládati; komu jest libo, ať z vlastní lektury pozná, jak auktor, jenž „při dlouholeté své odborné činnosti jako chemik ve vědeckých laboratořích velikých průmyslových dílen na vyrábění umělých barviv" na myšlenky ony připadl, reformovati chce „nedokonalou" dnešní nauku vědeckou

o barvách a nauku chemie o atomech a molekulách; nás, jak řečeno, ze Zieglerova filosofování zajímati může jen první rozprava: „Über den eigentlichen Begriff der Natur"; neboť tu jest náběh k vypracování určité metafysiky a nad to myšlenky tu vyložené vracejí se v přednáškách dalších neustále.

Příroda, t. j. skutečné jsoucno, to, co opravdu existuje, podle Zieglera jest cosi substantiálního, něco, co vyplňuje prostor, krátce jest to soubor nedělitelných jednotek massy neboli substance. Tyto nedělitelné skutečniny čili pravé „skutečné atomy" tvoří také podklad našich „tří praprvých rozumových rozdílů": síly, prostoru a času.

Všecka tato tři jména odnášejí se k rozličným představám naší schopnosti srovnávací k obecné příčině (jíž Ziegler říká „Heit"!); prasíla značí to, co jest v kladném smyslu nepodmíněně poslední („das unbedingt Letzte im positiven oder bejahenden Sinne"). Prostor a čas jsou dvě popření čili negace prasíly, od ní zcela odlišné a mezi sebou navzájem také různé. Všecky tři pak (síla, prostor a čas) působí zcela stejně a jsou jakožto nepodmíněné jednotky stejnotvaré a věčné.

Atomy positivní skutečnosti jsou jednotně husté, dokonale „tvrdé" skutečniny stejnoměrné formy i mohou se tyto „nedělitelné stejnosti" tedy skládati jedině z kuliček, navzájem neprostupných, zcela nepružných a věčně stejně pohybovaných. Rychlost jich pohybu jest prý stejná jako rychlost světla (300.000 km. za vteřinu) a beztvará massa skládá se tudíž podle Zieglera ze samých světelných kuliček, „z bodů světelných" (Lichtkügelchen, Lichtpunkte), jejichž průměr jest nesmírně malý, ani necelou billiontinu millimetru měřící. Tyto „skutečné" body chovají se navzájem k sobě vždy a všude zcela stejně. Nekonečná jich massa jest nutně také nekonečně dělitelná. Všecky tyto „body světelné" jsou zcela bez vůle, bez cíle a bez účelu, ale veskrze nutné, t. j. jejich „náhoda", způsob, jak se setkávají, jest zcela a jedině rozhodující o míře jejich změny směru; o úmyslné nebo spontánní rotaci anebo o nějaké psyše, která by v nich byla činná a je řídila, nelze arci mluviti, poněvadž každá „duše" jest jen měnitelný stav, jehož nedělitelné jednoty s jednotami věčné světa duše, která celý svět proniká a v každém okamžiku novém je znova sestavuje, jsou jedno. Tyto duševní atomy, tyto světelné body, jsou onyno „samostatní" pracovníci, kteří provádějí stále „nutnou" práci, formujíce všecky věci.

Veškeré stavy či různosti bodů světelných dělí se samy sebou

ve dvě polovice: slabé a silné massy. Slabá massa zahrnuje všecky relativně pohybované, duševní čili „kinetické“ zjevy přírodní, k silné masse řadí se všecky relativně klidné tělesné čili potenciální formy energie; první zjevy dělí se v barvy, tóny a druhy plynů, druhé v páry, tekutiny a věci pevného skupenství. První zjevy zvou se prý „živými silami“, tyto „mrtvými věcmi“; onyno obstarávají znenáhla úplné ovládnutí prostoru a úplné uzavření jeho, tyto zase nenáhle způsobují úplné vyplnění rozličných účinků, prostor ovládajících. Všecko dění jest hromadění se či kupení se bodů světelných, všecko zacházení jest rozptylování jich; stav úplného rozptýlení, kde jednotlivé body světelné se jen dotýkají navzájem, jest „světlo“, svit. Jest to nejpůvodnější forma toho, co nemá formy („Form des Formlosen“), jeho první světový pojem, první podmíněnost nepodmíněna. A beztvarý tvar bodu figuruje právě jako počáteční a konečné stadium všech forem; skutečná beztvarost (Formlosigkeit) jest právě tak bezpečně skutečný počátek a skutečný konec každé skutečné formy, jako okamžik či určitý bod časový jest počátkem i koncem každého časového průběhu. Příroda, čili to, co ve všech věcech bezpečně jest, substance, která způsobuje rozličné měnivé formy, ona neměnitelná měnivost a měnivá neměnitelnost, skutečná pračást přírody — jest bod. A to plně pochopiti jest hlavní věc všeho skutečného poznání přírody; přírodní bod jest pravé punctum puncti, pravé těžiště, na němž při porozumění věcem všecko záleží a pro jehož poznání ničeho nesmíme opomenouti (str. 21.) —.

Zajisté to, co jsme uvedli, postačí, aby čtenář si učinil ponětí, že Zieglerovy metafysické výklady náležejí vskutku (jak W. Herz o něm drsně napsal) k „planému povídání záplavy oněch „naturfilosofických“ spisů, které nic nemají společného s „naturfilosofií Helmholtzovou anebo Ostwaldovou“. Není proto divu také, že k deduktivním tvrzením a k domněnkám Zieglerovým odborníci nepojali důvěry, že postavili se proti němu na sjezdech, jak si trpce Ziegler sám na to několikrát v uvedeném spise stěžuje (srv. na př. str. 31 o Hagenbachovi, str. 54 o Schwarzschildovi, str. 57 o Ostwaldovi atd.). Naprostý nedostatek noetických úvah, jež by snad mohly aspoň nějakou oporu poskytnouti některým míněním auktorovým, pohrávání jeho pružným ponětím (či spíše slovem) „přírody“ „substance“, „jednoty“ atd., obliba v kupení protivy „skutečna“ a „zdánliva“, jakož i libůstka ve vymýšlení nových abstraktních slov („Hartheit“, „Selbstheit“, „helle Hyle“, „Prothyl“, „Heit“) škodí, vážně výkladům Zieglerovým, věcně i formálně. A když ke všemu tomu přistupuje značné sebevědomí jeho a mylná domněnka o ve-

likém významu hypothes předkládaných, není divu, že vzniká při četbě pojednání jeho u čtenáře odborníka i prudší odpor a odsuzování. V těchto „Rozhledech“ zmínili jsme se o Zieglerově filosofování hlavně proto, abychom měli zastoupený zase jiný typ odborníka, metafysiku snujícího.

III.

Stöhr — Arrhenius — Bölsche — Portig — Keyserling.

Pokus Zieglerův „reformovati“ atomistickou theorii hmoty není za těchto let ojedinělý. I vídeňský profesor filosofie, Dr. Adolf Stöhr, nedávno vydal více než 400stránkový spis, touž tendenci mající: „Philosophie der unbelebten Materie“ (v Lipsku 1907), jehožto podtitul „Hypothetische Darstellung der Einheit des Stoffes und seines Bewegungsgesetzes“ ukazuje hned, oč tu jde. Spis tento připíná se věcně k starší publikaci téhož auktora, která rovněž náleží v obor našich „Rozhledů“, a poněvadž tato publikace jest jaksi methodickým založením vývodů v novém spise Stöhrově, povíme nejprve o ní, čeho třeba.

V knize „Zur Philosophie des Uratomes und des energetischen Weltbildes“ (v Lipsku a Vídni 1904) Stöhr vychází od otázky Ostwaldovy, zdali jest voliti energetický či atomistický obraz světa, a odpovídá si (str. 8): atomistické a energetické nejsou protivy; při veškeré energii musí býti něco, co jest právě energeticky regulováno (kde není tělesa, není kinetické energie; nepomáhá rozvésti těleso ve svazek určitých vlastností, tím ničeho se nedocílí: na místo tělesa nastoupí pak „svazek vlastností“, ale na místo „věci o sobě“ — „svazek vlastností o sobě“). Všecky hypothesy, ať atomistické, ať jiné, jsou také „energetické“ hypothesy. Usilujeme-li o obraz hmoty co možná „prostý hypothes“, dosahujeme obrazu „polyenergetického“, kdyby se stanovil názor „monenergetický“, musil by býti nutně atomistický. Takový monenergetický názor o hmotě dosud nikdo neodvážil se vypracovati, učiněny byly k němu jen náběhy, i má obraz takový o hmotě význam jen psychologický; představuje mez či hranici ve spoření formami energie a jest pendantem tedy k Ostwaldovu názoru, jenž zase jest mezí či hranicí ve spoření hypothesami.

Stöhr odvažuje se provésti tento názor „monenergetický“, nikoli však proto, aby ho obhájil anebo ukázal jej jako pravděpodobnější než jiné, nýbrž naopak, aby ukázal, že názor ten naráží v kaž-

dém bodě na nesnáze myšlení, vysvětlil, proč k sestrojení jeho nedošlo a proč jest málo naděje, že bude od nějakého povolanějšího badatele zkonstruován.

Kdybychom redukovali počet energií jen na př. na energii kinetickou, musili bychom předpokládati v nejjednodušším případě nějaké pohyblivé těleso, nějaký „praatom" (Uratom), nějaký směr pohybu jeho a konstantní rychlost. Praatom vyžadoval by klad zákona prapůvodního rázu (či strku) (Urstossgesetz), ale takový klad má své veliké obtíže. Auktor tyto nesnáze podrobněji stopuje v případech, kdež by se měly sraziti dva, tři atomy, a to směrem přímým anebo šikmým, když by měly vytvořiti třebas i jen nejmenší shluk neboli skupinu praatomů (které dává Stöhr název „ein kleinstes Amer", t. j. nejmenší dílce nedílné [ἀ — μέρος], které skládají vůbec chemické atomy); dále zkoumá hypothesu, že by atomy vznikaly radiací a zase radiaci vytvářely samy, že by docházelo ke vzniku molekul, dále ke vzniku pevných těles fysických, ke zjevům a následkům „gravifikace" atd. atd. Výklady své o tom všem provází nejen úvahami, ale i výkresy a „výpočty" a dochází k výsledku, že monenergetický obraz světa „uráží naši zvyklost myšlení", poněvadž „stojíme na konci věcí, kde právě zdaj mnoha forem energie musí vzniknouti", a proto dedukuje následující věty:

Metafysika hmoty má týž osud, jako všecky metafysiky. Osud metafysiky totiž záleží v tom, že buď se musí připustiti větší počet možností myšlení a mínění, z nichž každé zápasí s druhým co do hodnoty, anebo že se člověk musí zříci metafysiky vůbec. Doplnění světa smyslového jest potřeba; fysika, která by byla prosta hypothes, chemie bez hypothes jsou myslitelny, ale obraz světový bez hypothes není myslitelný. Fenomenalismu na př. skýtá nepřekonatelné obtíže již problem druhých lidí, problém, že existují tvorové jsoucí jako já („das Duproblem"). A pokud týče se hmoty, můžeme zavrhovati pokusy vybudovati hmotu symbolicky myšlenou a spokojiti se prostě popisem hmoty, jak se jeví našemu zraku, našemu vnímání. Je-li v nás dosti silný pud konstruktivní (Bautrieb), můžeme „vybudovati si" hmotu a provésti konstrukci tu dvěma, třemi, desíti i ještě více formami energie. Počet možných takovýchto obrazů světa jest však značně omezený, poněvadž počet forem energií jest omezen; v každém takovém obraze mohu požadovati jedině logickou konsekvenci, jinak tyto obrazy zdají se navzájem býti stejně oprávněny. Užijeme-li minima hypothes, jest nutno přijmouti maximum forem energie, naopak minimum forem energie vyžaduje nutně co

nejvíce hypothes; mezi oběma extrémy jsou cesty prostřední a prostředkující, a ty ovšem těší se nejvíce oblibě.

V tomto díle Stöhr tedy rozvíjí „hypothesu praatomu", ne aby jí hájil jako své a jako pravdivé, anebo aspoň pravděpodobné, nýbrž podniká s ní jakýsi psychologický a filosofický experiment, čili, jak sám praví (str. 127 a III.), volí a klade tuto hypothesu *γυμναστικῶς, οὐ δογματικῶς*. A proto nesnáze a obtíže při hypothese praatomu tuto si spíše zveličuje, než zmenšuje. Mnoho nesnází si na příkl. uvalil v cestu tím, že počítá jen s atomy, které by byly pevné a pouze kinetickou energií nadány; jak by jinak již jeho „experiment" dopadal, kdyby je na př. pojímal více monadologicky?

Ale nejde nám o obhájení názoru praatomové hypothesy. Tu by stačilo Stöhra vyvraceti Stöhrem; neboť ve spise, letos vyšlém, Stöhr sice připíná se k uvedené právě publikaci své dřívější, ale s tím podstatným rozdílem, že nyní snaží se ukázati, kterak pro „hypothetiku" hmoty stanovisko monenergetické jest jedině možné. Ve své „filosofii neživé hmoty" Stöhr přijímá jako prvky hmoty nesmírně malé částečky, které nemají vůbec žádných jiných vlastností, než rozprostraněnost nějaké kvality x (tato kvalita nezáleží však v neprostupnosti) a pak určitou rychlost, i libuje si, že, odloživ „neprostupnost" atomů, prý „zpneumatisoval" hmotu. Knihu svou rozdělil si spisovatel v 7 částí: v první vykládá o noetické povaze atomistiky vůbec, v druhé o „praatomech" jakožto posledních složkách hmoty i o jejich vlastnostech; v další části pak Stöhr mluví o aggregátech praatomů prvního, druhého atd. až sedmého řádu (aggregáty sedmého řádu jsou pevná tělesa), pak o rychlosti a pohybu atomů a zakončuje (ve dvou posledních kapitolách) úvahou, kterak jest s hlediska monenergetického možná modifikace hypothesy o elektřině a sálavé energii. Kdo by toužil poznati meritorně fantasie a více méně duchaplné hypothesy tohoto auktora, toho prostě odkazuji ke spisu samému; zde jich i třebas jen stručně reprodukovati nechci, nepokládaje je nijak za pozoruhodny, kromě jiných také z toho důvodu, že pocházejí od neodborníka. Proti této posledně připomenuté výtce Stöhr se předem brání a vykládá, že jestliže jako filosof mísí se do těchto věcí, nesmí to mu býti zazlíváno, ježto pěstuje tu jen hypothetiku „odloučené od exaktního badání" a toto odloučení prý prospěje oběma stranám, exaktní vědě i filosofii. Ale nám se zdá, že plné takové odloučení provésti vůbec nelze, nemá-li vzniknouti bezcenné „naturfilosofování", a také auktor uvedený jen toto mínění naše zcela potvrdil všude, kde

obrací se k problémům, jejichž řešení jest úkolem a kompetencí jedině odborného badání a exaktní vědy přírodní.

Jak jinak čtou se výklady — také hypothetické z valné části — na př. v knize švédského učence Svante Arrhenia „o vzniku a zániku světů“ [1])! Tento odborník také přednáší veliké množství domněnek, dohadů, theorií a „proroctví“; u leckterého jeho mínění se zarazíme snad s nedůvěrou, jeho theorie „panspermie“ o přenášení zárodků atmosférou do prostoru světového a odtud dále k jiným planetám má hojně odpůrců, ale všude, i u nejsmělejších jeho hypothes, hlásí se pevná a solidní půda odborných znalostí a pak — není tu deduktivního vysoukávání celé řady nápadů a hypothes z jediné jen nějaké myšlenky. Anebo zvolte si k četbě výklady Viléma Bölsche, auktora právě tak duchaplně jako (snad až příliš) mnoho píšícího. [2])

Také tento Darwinovec rád si zafilosofuje, rád zalétá nejen ve sféry reflexí o přírodě a její zjevech i darech, ale oddává se nezřídka přímo náboženskému nazírání na přírodu a neváhá zablouditi i v říši domněnek; avšak jak to činí, s jakým fondem odborných vědomostí rozsáhlých při tom pracuje a kterak vždy pevně odlišuje to, co vyzískáno vědou a co jest jen hypothesa, co jest jen ukojení tužeb srdce!

Ovšem u těchto a takových pracovníků nevznikají systémy filosofie, systémy metafysické; systemy takové najdeme daleko spíše u filosofů „z povolání“ a u těch, kdo s trochou vědomostí odborných odvažují se řešiti hned „všecky záhady světa“.

(Pokračování.)

[1]) Das Werden der Welten. Mit Unterstützung des Verfassers aus dem Schwedischen übersetzt von L. Bamberger (v Lipsku 1907).

[2]) Bölsche jest znám jako auktor životopisů Karla Darwina a Arn. Haeckla, dále jako auktor spisů: „Die Abstammung des Menschen“ a „Der Stammbaum der Tiere“. S hlediska, o něž tuto jde, lze doporučiti k četbě jeho „Das Liebesleben in der Natur“ (3 svazky), „Von Sonnen und Sonnenstäubchen“, „Aus der Schneegrube“ a zvláště nejnověji vyšlé práce: Weltblick. Gedanken zu Natur und Kunst (Drážďany 1905; jsou to sebrané články Bölscheovy, v rozličných časopisech příležitostně uveřejněné) a „Der Sieg des Lebens“ (Stuttgart 1907).

FRANT. KREJČÍ:

B. PSYCHOLOGICKÉ.

Docela jiného rázu než Moebiův je spis Wahleho: Über den Mechanismus des geistigen Lebens (1906). Žádná beznadějnost nýbrž radostné vědomí dosaženého cíle, o jehož dosažení Moebius pochybuje, mluví z knihy této řečí tak rozhodnou, že až to nedůvěru vzbuzuje u čtenáře, který o nesnázích psychologické práce a o zásadních sporech v základních problémech psychologických je poučen. Wahle uznává všechny námitky, které také Moebius uvádí proti nynějším snahám o vědeckou psychologii, zamítá veškeru dosavadní empirickou psychologii, ale nesoudí z toho, že snahy o vědeckou psychologii jsou vůbec marny; nýbrž soudí, že se to musí zaonačiti jinak než dosud a sice tak, jak on udává ve své knize. Psychologie musí se od základů předělati; musí se zříci celé řady předsudků, které dosud platily za bezpečné a neupíratelné východisko psychologické systematiky, musí se postaviti na zcela jiné základy noëtické, berouc požadavky vědeckosti do opravdy, nedadouc se ničím odvrátiti od přesného provádění důsledků noëtického stanoviska a nechtějíc rozřešiti více, než s tohoto stanoviska rozřešiti se dá.

Hlavní požadavek vědeckého postupu v psychologii jest dle těchto zásad: uvědomiti si, co jest vskutku dáno ve zkušenosti beze všech předpokladů, a toho se držeti, aby mohly určeny býti pojmy těla a duše, pojem veškerenstva a prvků jeho dění jakož i dosah našeho poznání. Dány jsou nám úkazy jakožto skutečné následky něčeho (nikoli jako pouhé subjektivní jevy!) — nic více nevíme. Vorkommnisse als wirkliche Produkte — nicht als Phänomene auszusprechen — sind da; das Rest ist Schweigen (Str. 35). O pravé skutečnosti, totiž o pravých činitelích všeho toho, co se děje a co jest, nevíme skoro nic positivního, ale víme přece něco negativního, čímž zbavujeme se starých nesprávných domněnek. Odpadá materialism, spiritualism, monism, idealism a místo nich nastupuje zjasněný a doplněný positivism.

Není hmoty, není ducha, nýbrž jsou jen pračinitelé (Urfaktoren) a plošné úkazy (flächenhafte Vorkommnisse). Není rozdílů mezi jevy a věcmi o sobě, nýbrž co nazýváme světem smyslovým, jest zrovna tak realní jako to, čeho jsou výplodem, fenomenální svět jest stejně

realni jako svět transcendentní; není rozdílu mezi pravdou (skutečností) relativní a pravdou absolutní. Není rozdílu mezi subjektem a objektem. Nic nám není dáno jako stav nitra anebo jako smyslový fakt. Ani Descartesovo cogito, ani „mám pocit", ani „vím o sobě", aniž vůbec nic, o čem mluvíme, jako by nám to smysly podávaly (kein sinnfälliges Faktum), nelze činiti východiskem poznání o absolutním vzniku der Vorkommnisse. O ničem takovém nemůžeme říci, že to bezpečně víme, že o tom nelze pochybovati. Věděti neznamená ani uvědomovati si, ani poznávati, nýbrž jen konstatovati, že něco jest, konstatovati Vorkommnis. „Vědomí" „já" jsou také Vorkommnisse. Zkrátka: dány jsou, víme, že jsou, konstatujeme pouze úkazy a to, že něčím jsou způsobeny.

Tedy jakýsi solipsism: svět jest tu jen pro mne v mém vědomí: „Mein Wissen ist meine Welt, — co vím, to jest mým světem a můj svět jest mým věděním, — das einzige Wissen für mich, bilde ich. Ale nesmyslné bylo by říkati: Jediné, co existuje, jest moje vědomí („já" sebevědomé), anebo svět existuje jen potud, pokud o něm vím.

Přece však můžeme s jistotou domýšleti se o absolutním jsoucnu; neboť smíme kausalitu a změnu předpokládati také ve světě mimosmyslovém. Předměty světa smyslového existují ovšem, jen pokud existují smysly a mozek a i tyto existují jen zase, pokud existují smysly a mozek (jsouce také předměty světa smyslového); avšak tomuto světu smyslovému musí odpovídati nějaké jsoucno, které tu jest i když smysly tu nejsou a také smyslům musí odpovídati něco, i když nejsou pozorovány smysly. Smyslový svět jest produktem světa mimosmyslového, jenž jest nadán silami, které nejsou z tohoto smyslového světa. Jaký je poměr obou světů, nevíme; ale víme, že onen svět pro tento je činný a jej způsobuje (2. kapitola I. knihy).

V následujícím rozhovoru naznačuje Wahle svoje stanovisko noetické a z něho plynoucí názor o poměru těla a duše, resp. mozku a počitku, způsobem populárním. Hovoří člověk naivní (N.) s filosofem (F.), který zastupuje pravé stanovisko, a polofilosofem (P.), který representuje starší názory.

N. Věci jsou mimo nás: oko zmocňuje se jich.

F. Oko nemá paprsků, které by z něho pronikaly k věcem, nemá chápadel, nemá orgánu, jímž by po věcech se drápalo.

P. Věci vrhají své obrazy do očí a následkem toho i do mozku.

F. Vidíš-li také věci anebo jen obrazy?

P. Jen obrazy.

F. Praví-li ti to, co nazýváš obrazem, že pochází od nějakého předmětu a jest jeho obrazem?

P. To nikoliv. To, co nazývám obrazem, jest němé a nepraví nic o svém původě.

F. Není-li to, co nazýváš subjektivním obrazem, totéž, co nazýváš předmětem?

P. Ovšem; nemám vlastně předměty a obrazy, nýbrž jsou tu pouze věci nevypravitelné (unreferierende).

F. Odkud odvozuješ právo vyhlašovati tyto jsoucnosti za obraz?

P. Vlastně jen odtud, že potřebuji oka ku jich vnímání.

F. Míníš tedy, že oči jsou naměřeny na předmět?

P. Ano.

F. Neřekl jsi, že to, co nazýváš předměty, je totéž, co nazýváš obrazy?

P. Ovšem.

F. Jsou tedy oči zaměřeny na obrazy, které přece mají teprv o nich povstati? Toť nemožno!

P. Nahlížím to, že to je nemožno. Nezbývalo by tedy, leč říci, že jsou věci a oči, které jsou ve vzájemném vztahu. Nemohu však se vzdáti myšlenky, že dostává se nám zvěsti z vnějška.

F. To se ti snadno zdaří, uvážíš-li toto. Připouštíš přece, že nelze souditi z účinku na jakost příčiny. Představ si na př. nějakou bolest a jakožto její příčinu nějakou ránu.

P. Připouštím. Nesmíme si příčinu mysliti téže kvality, jako její účinek.

F. Nuž k příčinám, o něž v přítomném případě běží, náleží barva, rozprostraněnost a místo.

P. Tudíž nesměl bych s bezpečností příčiny pokládati ani za barevné ani za rozprostraněné ani za nacházející se na nějakém místě. —

F. Zajisté; nesmíš se tedy domnívati, že zvěsti přicházejí odněkud, ježto nesmíš předpokládati, že příčiny těch zvěstí jsou někde v prostoře.

P. Ovšem i tato domněnka byla by neoprávněna.

F. Nuž dále: není snad oko samo nějakou zvěstí? A jakožto viděné účinkem? Nesmíš tedy ani na jeho tvar ani na jeho místo a rozprostraněnost mysliti, máš-li na mysli příčiny, ježto nelze žádnou vlastnost účinu přičítati s jistotou příčině.

P. Máš docela pravdu.

F. Než postup se mnou ještě kousek dále. Dvě jsou příčiny, když zvěst se uskuteční: to odkud přichází a ten kdo ji obdrží.

P. Ovšem.

F. Oboje tedy nemusí podobny býti zvěsti.

P. Nikoliv.

F. Pak nesmíš ani činitele přijímajícího zvěst míti za rozprostraněného aniž někde umístěného.

P. To se zdá docela správným; nesmím tudíž pokládati za jisté ani, že rozprostraněný konečný výsledek, vnější předmět a oko — což jsem nazval zvěstí nebo předmětem nebo obrazem — pochází z nějakého místa, z něčeho rozprostraněného, ani že byl přijat na nějakém místě od něčeho rozprostraněného.

F. Výborně! A nyní vzpomeneš-li si, že neznáš své podstaty, že domnělý proces tak zvaného vědění a představování si neuvědomuješ, že nesmíš více mluviti o zvěstech, nýbrž o věcech skutečně jsoucích: pak jsme za jedno a nesmíme ničeho jiného se domnívati, než že tu jsou při současné existenci oka a mozku Vorkommnisse. A toto nevědění, které z nás ubožáků činí pravé filosofy, je ve shodě též s naší malomocí ve všech věcech světa.

Následují důsledky tohoto stanoviska pro psychologii, které shrnuje Wahle názvem: destruktivní psychologie, pokud jimi vyvracejí se nesprávné předpoklady dosavadní psychologie. Za největší blud v té příčině pokládá domněnku, že „Já“ jakožto podklad, nositel, jehož vlastnostmi jsou představy, bráno bylo jako bezesporé datum zkušenosti, a obrací se mezi jiným proti Lippsovu Ichgefühl. Dále zamítá ponětí „jednotnosti vědomí“. Největší hrdina v říši stínů klamné psychologie jest „die Einheit“. Tento nestvůrný pojem stojí u brány psychologického labyrintu pojmového a vězí ve všech těch pojmech slučování, spájení a aktu jako jich životodárný princip — avšak je to pouhý fantóm. Tak zvaná jednotnost v životě individua jest pouze poměr, v jakém se dotýkají části plochy, v jakém jsou lokálně nahromaděny anebo poměr, v jakém jedna časová řada úkazů s jinou se stýká a s ní se spojuje, aby v společném směru bylo pokračováno. Zkrátka jsou to jen řady a řady úkazů, jednota duševního života, jednota osobnosti rozpadá se v řady a všechny pomocné pojmy, z nichž vysvětlováno bývá ujednocení, v nichž spatřován bývá základ jednotnosti, jako jsou splývání, synthesa prostřednictvím podobnosti, apercepce, pozornost, souzení, cítění, vůle jsou nesprávné abstrakce a nedovolené hypostase pojmů utvořených nesprávným pozorováním pod vlivem metafysických předpokladů

Z této „temnoty mystických jednotností a aktů, z této vybá-

jené říše hyperfysického, specificky duševního života, musíme ustoupiti na skutečné, jasné nivy fysických Vorkommnisse a jejich rovněž fysických druhotných útvarů, které nazýváme miniatury, jak se nám jeví ve vzpomínkách, a které ve spojení s tělesnými pohyby především tvoří tak zvané Já. Zde počíná konstruktivní psychologie jakožto vyvození positivních důsledků z noetických předpokladů.

Neznámí pračinitelé (Urfaktoren) „vysílají v jsoucno" všechny ty úkazy plošné (Vorkommnisse von Flächen), starají se, aby jakýmsi principem ohraničovacím (Rahmenprincip) některé produkty se dotýkaly místně, jiné nikoli a tyto případné souvislosti (Kontinuitäten) jsou základem rozeznávání odloučených individuí. Objevují se barvy, tóny a vůně, věcné úkazy a kvality umisťované na tělo, hmatové úkazy, pohybové počitky, objevují se známé oslablé, matné úkazy, jež nazýváme miniatury v upomínce a obrazotvornosti a vše staví se do zvláštních různých řad, v různých konfiguracích. V tom záleží skutečnost nám přístupná.

Tyto řady nemusely by se vyskytovati u zvířat a v dětském věku není jich; mizí v pathologických stavech. Nemuseli bychom míti upomínky, nemuseli bychom umět popírati, mohli bychom na vždy zůstati tupými. Neznámé síly obstarávají uspořádání a vybudování těchto řad, zvláštním způsobem probíhajících. V nižádném okamžiku nevnímáme Já jakožto nadhmotnou sílu ani jeho činnosti, které by byly něco jiného než ony plochy a prostorové útvary, nýbrž vnímáme pocity tělové, pohyby těla, činnosti chápací, obrácení smyslů a údů tělesných na něco a miniatury všeho toho, t. j. zase hmotné obrazy vzpomínkové a fantastické, které jsou ve vztahu k pohybu těla, ale nikoli k pohybu jiných věcí. V tom záleží naše „Já". Je to fikce, že bychom si byli vědomi nějaké kontinuity a identity trvalého psychického činitele, psychického Já. Pouze jmenujeme jeden druh Vorkommnisse „Já".

Utvoření těch řad a seskupení jejich jest dílem pračinitelů, my sami jsme řady jimi způsobené (Reihenprodukte). Souhrn těchto řad tvoří duševní život.

Jak se tvoří základní řady? Pěti zákony, kteréž jsou 1. zákon vyznívání (Abklingungsgesetz): po každém dojmu prvotném (= primäres Vorkommnis) tvoří se miniatury (= naše představy = sekundäres Vorkommnis), 2. zákon obnovy (Resurectionsgesetz) od miniatur může postoupiti se ke skutečným pohybům. 3. zákon posobnosti (Sequenzgesetz); řady tvoří se tak, že úkazy prvotní po sobě následovavší, následují po sobě týmž pořádkem i při vy-

bavení jakožto představy. 4. zákon úspory (Abbreviationgesetz čili Restgesetz); počáteční a koncoví členové řady následují po sobě, i když mezi ně byly interpolovány jiné mezičleny. 5. zákon přerušování (Lähmungsgesetz), že každý nový úkaz a každý počátek nové řady je spojen s jakýmsi otřesem, zaražením činnosti (Shock). Souvislost členů řad není založena optickými a akustickými úkazy, nýbrž bolestí nebo libostí nebo pohyby těla. Bolest, rozkoš a činnost těla jsou mezníky, počátky a konce, upevňovatelé a incitátory, řídiči, dominanty řad.

Prvotní řady dle těchto zákonů utvořené jsou: řada očekávání radostného (naděje), nebo úzkosti, hledání a uspokojení, vyplnění, vykoupení či uspokojení, sklamání, hněvu nebo příchylnosti. Tyto řady, jež můžeme zváti základy emocí a afektů, jsou také jediné řady, které tvoří citové dění vyvinutého stupně.

K tomu přistupují řady zvláštních forem, objemnější a složitější, skrze něž všechny řady vůbec stávají se vědomými a posouzenými.

Tak se utvoří „Ichreihe". Stále opakují se řady, jimž je společno, co můžeme krátce naznačiti řkouce, že k uskutečnění nějakého dojmu, k němuž vzešel podnět třeba vzpomínkou, je třeba tělesného pohybu. — Leibeselement — von Miniatur über Leibesbewegung zur Wirklichkeit (208). Tělo jest to, co později nazve člověk svým já, o němž na počátku nemá ponětí.

Aby si člověk uvědomil tělo jakožto své, čili aby si vůbec uvědomil Sebe, k tomu je třeba, aby se utvořila Erzählungsreihe t. j. aby si vzpomínal, že před opakujícím se skutečným dojmem byly vykonány určité pohyby — Erzählung von dem Dasein der Leibesaktionen vor dem Dinge Z. Tím vzpomínáním si uvědomí, že se dějí nyní tytéž pohyby, eine Leibesaktion wird konstatiert a dále konstatuje se, že tělo jest vůbec něco jiného než ostatní předměty, neboť jest přítomno, i když ostatních předmětů zde není, jest přede všemi ostatními předměty (das Ding ist vorhanden nach dem Ich).

Když Já jest konstatováno, tedy vmíšením jeho mezi ostatní řady stávají se všechny řady vědomými. Konstatuje se rozdíl mezi dvěma předměty, na něž činnost těla jest zamířena, konstatuje se, že předmět jeden není totéž co druhý, uvědomí se identita, uvědomí se rozdíl fantasmatu a skutečného předmětu. Tak je dán základ pro čísla. Principem pro čísla není jednička, nýbrž „dvě" a „ne". Einmal ist psychologisch keinmal.

Z uvědomění rozdílu miniatury a skutečného (primárního) úkazu vznikne konstatování minulosti, budoucnosti, neskutečnosti a

možnosti. Všude zde „Já“ tvoří společný podklad, spojující člen řad a stává se na obsahu bohatším. Dále postupuje se ke konstatování vůle, t. j. k uvědomění si, k vědění, že k něčemu jsme přitahováni, od něčeho odpuzováni atd. Všechny kategorie vědění od prostoru k příčině vysvětlují se podobnými řadovými procesy. Abstrakce a pojem vznikají dle zákona abreviace; přerušováním řad — souzení! Soud jest (str. 255) vypravování o tom, že po jistých přerušeních a při potřebě doplniti obvyklé schéma nějaké řady nastalo obrácení se (Zuwendung) k určitému úkazu, který do typu řady se hodí, a s tím zároveň že nastalo odvracení se (Abwendung) od ostatních nevhodných úkazů primárních i sekundárních. Každý soud jde tudíž řadou zápornou (Nichtreihe), souzení jest otázka a odpověď. Z nesnází vzniká proces souzení a pátrání; otazování a pochybování jest provázeno nelibostí, až se napjetí skončí radostí v proslovenem soudu. Souzení je provázeno tělesnými depresemi a rozjařeními, má svou mimiku, která je srozumitelná jen jakožto výraz těchto tělesných procesů.

Tak jest vykonána analysa psychická, redukce všech úkazů na řady; jen že jsou to jen abstraktní typy, schémata, jež nutno vyplniti materiálem fysiologickým, t. j. podložiti úkazům řadovým děje fysiologické. To je druhá hlavní úloha psychologie a příslušná část její jest konkrétní. Ein Psychisches über die Reihen physischer Elemente gibt es nicht.

(Pokračování.)

DR. JOS. KRATOCHVÍL.

C. ETHICKÉ.

(Pokračování.)

4. Zcela jiným směrem než Bayet a Fouillée béře se při řešení otázky mravní italský profesor Francesco De Sarlo v nedávno vydané knize „L' attività pratica e la coscienza morale“ (Firenze 1907, Ber. Seeber, VII–241, cena L. 3·50). Studie Sarlova skládá se ze 4 delších kapitol, jichž nadpisy: I. L' attività pratica, II. La coscienza sociale, III. L' atteggiamento valutativo della coscienza, IV. La coscienza morale — vyznačují jasně její účel, rekonstruovati totiž z praktické činnosti formativní postup mravního vědomí vzhledem k vědomí společenskému.

Život mravní jest, dle mínění auktorova, výrazem zvláštní funkce duševní, čímž je možno studovati jej zcela nezávisle na jakékoliv metafysice. Nelze ovšem popírati, že zkoumání, přesný a exaktní rozbor mravních zjevů, vede nutně k určité theorii morální, jež není bez vlivu a důležitosti pro filosofii vůbec, zrovna tak jako není pochyby, že obsah mravní jen tím nabývá významu, pokud je upraven dle jistých zásad, osvětlen rozumem, pokud má ráz vědomí a reflexe, ale z toho nevyplyne, že můžeme a musíme odvoditi různá určení mravního života z principů metafysických. Ethika je věda autonomní, samostatná. Metafysika ovšem může a má využívati důsledků, k nimž dospěla ethika, ba může v ní míti i podklad svůj, ale nikoliv naopak: žádná mravní theorie nesmí býti sestrojována na určitém pojetí všehomíra. Mravnost jest výraz vlastní přirozenosti lidské duše a nelze ji chápati, nevztahuje-li se k vlastní konstituci lidské duše.

Když stal se život mravní předmětem samostatného studia, pak ovšem možno jej srovnávati s různými systémy metafysickými a zkoumati, s kterým nejvíce souhlasí. To však je pouze doplněk ethické theorie, ne základ, jak ukázal obšírněji De Sarlo v dřívější své knize „Metafisica, scienza e moralità“ (Roma 1898).

Přes to však zůstává ethika pravou a skutečnou vědou filosofickou. Ba ethika vlastně je věda, jež utváří veškeren život lidský; vždyť i názor mravně indiferentní může nabýti hodnoty ideálu mravního, čili státi se posuzovatelem ethických pojmů. Jsme nutkáni vysloviti se vždy o činech neb představách činnosti, jsme puzeni k tomu zodpověděti si otázku: ten neb onen čin má či nemá, zaslouží či nezaslouží, aby byl dokonán aktem lidské vůle nebo pod.? Ethická činnost vedle toho, že má význam všeobecný, implikuje v konajícím subjektu (pokud se to týká činnosti morální) vědomí, že jedná se tu o něco universálního a věčného.

Nejzajímavější částí knihy De Sarlovy je část třetí, jednající o pojmu hodnoty — Il punto di vista etico è essenzialmente apprezzativo: odtud nutnost, že každá ethická indukce vychází z rozboru pojmu hodnoty a z vytčené vlastní povahy hodnotního soudu v jeho různých podobách.

Úkolem ethiky není předpisovati pravidla, jak bychom byli počestni, ani ovšem tvořiti nové ideály pro lidskou činnost. Není tedy vědou normativní v obecném toho slova smyslu. Efektivní její úkoly jsou v podstatě tři: 1. určiti základní principy — t. zv. axiomy — praktického života, odhalením jejich působnosti v různých

případech životních a vytčením možnosti aplikace na jednotlivé případy: Odtud vyplývá možnost, že předpisuje i nové normy, odhaluje vědě nové obzory a konečně otvírá cesty nové pro lidskou činnost; 2. osvětliti dějinný vývoj těchto principů a vytknouti původ i rozvoj různých ideálů a norem; 3. pozorovati a zkoumati všecky instituce lidské, jakým způsobem staly se ethickými ideály, které, proniknuvše do vědomí, staly se měřítkem všech forem činnosti lidské a vůbec veškeré vzdělanosti. Není tedy naprosto možno při organisaci společenské odezírati od mravnosti.

Ethika tedy jako každá jiná věda má předmětem to, „co existuje". Existují pak axiomy, základní principy, jež představují podstatné podmínky mravního života. Takové jsou principy o lidské důstojnosti, o zdokonalování, o spravedlnosti a lásce k bližnímu. To jsou právě principy, které představují absolutnost, věčnost a neměnnost v morálce. To, co se mění a různí, není princip jako takový, nýbrž podmínky jeho uplatnění. Neminem laede, suum unicuique tribue: toť princip. Rozumělo se však vždy stejně slůvku suum? — Odtud tedy vysvětlíme si zdánlivý odpor mezi různými významy, jež se přikládají spravedlnosti. Osobnost lidská jako právě osobnost má svou vlastní důstojnost, má v sobě hodnotu: a toť jiný zase princip; uznávalo to lidstvo vždy? Odtud vysvětluj si zdánlivé překračování principu práva. A tak mohli bychom stále pokračovati dále.

„O vi sono principi assoluti, assiomi etici, i quali formano l' obbietto dell' indagine scientifica, ovvero non è a parlare di scienza morale" (Buď existují absolutní zásady, ethické axiomy, jež jsou předmětem vědeckého zkoumání, nebo vůbec nelze mluviti o vědě morální) jest závěrem a zároveň základním principem knihy De Sarlovy. Jinak nelze prý zajistiti reální a rozumový základ autonomie ducha. Duch je autonomní v tom smyslu, že z jeho vlastní přirozenosti vychází souhlas a uznání zásad, jež jsou něčím vyšším nad jeho empirické já, jež jeví se jako ideály a mety, k nimž spějí síly duševní.

Zkušenost mravní nutno přesně rozlišovati od zkušenosti esthetické, náboženské, vědecké a pod. Mezi různými činnostmi člověka jsou některé, jež mohou býti a jsou vlastně podrobeny zvláštní kritice. Určiti povahu a základ takové kritiky, vytknouti různé její objekty, toť dva důležité úkoly ethiky. Postupujíce tímto způsobem, poznáme brzo, že kritika ta se projevuje vždy s city obdivu, s uznáním neb nesouhlasem. Když správně usuzujeme, poznáme, že vlastně

veškeru činnost lidskou možno podrobiti takové kritice. Za jistých podmínek totiž každá činnost může míti vztah více méně direktní k aktům, jež jsou bezprostředním objektem ethického hodnocení.

Nemožno mluviti o životě mravním než za těchto dvou podmínek: že připustíme možnost skutků proto jedině vykonaných, že jsme je pokládali za hodné toho, by byly vykonány, a že na skutky, jež podrobujeme kritice, díváme se jako na projevy volní. Předmětem kritiky nemůže přece býti nic jiného než skutečný jev volný, nikoliv výsledek či efekt činu; jakost jevu volního bude různá dle toho, co bylo motivem souhlasu, zda uznání vnitřní, či vnější užitek. Buď tedy morálnost jest autonomní a nutně si všímá jakosti aktů volních, neb jí vůbec není. Mluviti o mravnosti objektivní a lišiti ji od mravnosti subjektivní nemá vůbec smyslu.

Také souhrn sociálních, politických a občanských zařízení může býti předmětem hodnocení, ač ne vlastního hodnocení ethického. Nějakou instituci mohu pokládati za více neb méně dokonalou, dle toho, jak přispívá k dosažení ideálu civilisace, jaký mám v mysli, jaký pokládám za nejlepší. Jisto jest, že veškeren postup civilisace jest a může býti různě sloučen s mravností, avšak přes to je tato vždy samostatnou.

Se stanoviska ethického je nejdůležitější, co vykonal člověk jakožto princip činnosti. Jak patrno pozorováním zkušenosti mravní, dospěli jsme nutně k pozorování vědomí mravního, jež jeví se v kritice a tvořivé činnosti. Každý z nás cítí, že jest veliká mezera mezi tím, co jest a co by mělo býti, že jednání může směřovati buď ve směru, jejž nazýváme dobrým, neb jiném, jejž nazýváme špatným, a že nejvyšší touha směřuje ke konání co nejvíce dobrého a vyloučení zlého. Odtud tedy musí vycházeti ethický rozbor. Základní tedy úkol ethiky podle De Sarla jest: ukázati, že nesčetné soudy, jež každodenně pronášíme o svém či jiných jednání, jsou jen postupné aplikace několika základních pravd, ukázati, kterak motivy veškerého našeho jednání redukují se posléze na nejvyšší dvě kategorie motivů: hodnotu subjektivní nebo hodnotu objektivní.

(Příště dokončení.)

LITERATURA.

Dr. Zdeněk Nejedlý: **Počátky husitského zpěvu.** Číslo XVIII. Spisů poctěných jubilejní cenou Král. České Společnosti Nauk v Praze. 1907. Str. XIV + 530. Za K 6·60.

Hnutí tak hluboké jako husitství nezůstalo bez vlivů i na utváření poměrů uměleckých. Možno tedy nazvati husitství uměleckou katastrofou, ne sice proto, že by byl nastal úpadek uměleckého tvoření u nás, nýbrž že tvoření to dalo se docela jiným směrem. Proto však přece nalezneme celou řadu nitek, jež spojují umění husitské s uměním předhusitským. A ukázati a vyložiti právě tento zjev, tuto souvislost obou dob v oboru zpěvu a hudby je úkolem nové knihy Nejedlého.

Ve své knize „Dějiny předhusitského zpěvu v Čechách" (z r. 1904) Nejedlý dokázal, že lidová píseň duchovní nepatří době předhusitské, nýbrž teprve době Husově. To byl jaksi negativní výsledek práce. Nyní v knize přítomné postupuje Nejedlý k výkladu positivnímu, jak se stalo, že za Husa tato lidová píseň duchovní dostala se do popředí interesů a kde najdeme zárodky tohoto zjevu.

Obě doby, husitská i předhusitská, souvisí umělecky, zvláště po stránce technické. Husitství přineslo nový ideál — lidovou píseň kostelní. Ale zde najdeme určitou souvislost. Lidová píseň kostelní byla již před Husem, jenže co tam bylo výminkou, snad velmi vzácnou, zde stává se pravidlem. Souvislost obou dob patrna zvláště na zpěvu liturgickém. A jest zajímavo, že stanovisko husitské, které udržovalo střed mezi zpěvem výlučně liturgickým doby starokatolické, a výlučně lidovým zpěvem kostelním doby reformační, přešlo do dnešní církve katolické, jež našla v něm nejlepší rozluštění nejen umělecké, nýbrž i liturgické, tedy theologické. Ostatně jest také historická souvislost obou period i v oboru zpěvu. A tu stopuje Nejedlý vývoj idei, určujících vznik a rozvoj nového ideálu, lidové písně kostelní. Souvislost tuto hledá především se starým světem církevním od dob apoštolských, sleduje názory otců církevních a jiných předních mužů církve v tomto směru. Uvádí souvislost zpěvu husitského také u zjevů mimořádných, zvláště ve 14. století. Jsou to především hnutí lidová, jako Valdenství, Flagellanství a j. U nás pak podrobně sleduje souvislost mezi Husem a t. zv. předchůdci jeho, zvláště Milíčem, Štítným a Matějem z Janova, s jichž názory na umění nás seznamuje.[1]) Při tom dochází k zajímavému poznání, že reforma zpěvu u Husa souvisí těsně s vývojem domácí praxe starší a nejen nesouvisí, nýbrž přímo odporuje názoru Wiclifovu. Jeví se tedy po této stránce naprostý rozpor mezi Husem a Wiclifem, takže stojíme před faktem Hus contra Wiclif. A po této stránce při-

[1]) S názory Matěje z Janova v tomto směru shoduje se auktor anonymního traktátu „Anatomia membrorum Antichristi", z něhož je nám u nás zachována nejstarší theorie o „tvoření tónu v lidském hlase".

náší kniha Nejedlého také cenný příspěvek jak k vývoji náboženského hnutí u nás, tak pro jeho základ ideový.

Kniha Nejedlého rozpadá se ve dvě hlavní části „Do vystoupení M. Jana Husa“ a „M. Jan Hus a jeho doba“. Vylíčení osoby a činnosti našeho reformátora věnována je hlavní partie knihy. Seznamuje nás s názory Husovými na umění hudební i malířské se skladatelskou jeho činností a dovozuje, že původ Husovy reformy zpěvu byl pedagogický. Dále všímá si činnosti Jeronýmovy, rozbírá současné české i latinské písně duchovní a kreslí obraz lidové písně v začátcích sporů a hádek husitských — až do r. 1417.

V přílohách otiskuje Nejedlý důležité písně i s nápěvy, o nichž kniha jeho jedná. Zásluhou Nejedlého jest důkaz, že doba Husova naučila lid zpívati v kostele pobožné písně jako každodenní modlitbu a to nejdříve v kapli Betlemské. Přirozeným pak úkolem dalšího vývoje bylo rozšířiti písně tyto počtem i místem. A toto dědictví Husovo ukázalo se býti plodným nejen umělecky, že totiž osvěžilo blahodárně vývoj zpěvu u nás i za hranicemi, nýbrž i kulturně, neboť lidová zbožnost našla zde prostředek výrazu tak ušlechtilý a vřelý, jaký měla jen za dob ryzího nadšení v prvotní církvi Kristově.

—š—.

Chlup Otakar Dr.: **O etice a pedagogice.** Osmá výroční zpráva ob. jub. školy reálné císaře a krále Františka Josefa I. v Náchodě za škol. rok 1904-1905. Str. 26.

Dr. Chlup vytkl si za úkol stopovati poměr a úzkou souvislost etiky a pedagogiky u zakladatelů nových proudů myšlenkových ve století 19.

Etika i pedagogika jsou vědy praktické. Ona spočívá na filosofii a theorie její jest směrodatná příbuzným oborům praktickým, jako filosofii právní, politice a pedagogice. V 19. století vyskytují se pokusy o pedagogiku vědeckou čili filosofickou. V případě našem, kde běží o etiku a pedagogiku, theorie etická snaží se proniknouti k základům mravnosti a založiti ji na jednotném principu. Než jednotlivé systémy myšlenkové podávají nám různé principy mravní, ať se jim již přikládá absolutní nebo relativní platnost.

Práce Chlupova rozpadá se na čtyři kapitoly. V prvé jedná o mravním problému ve výchově vůbec, v druhé stopuje vývoj tohoto problému až po Kanta, třetí věnuje pozornost německému idealismu a konečně ukazuje, jak se mravní problém jeví v pedagogice, positivismu a evolucionismu. Dr. Chlup podrobněji si všímá dvou směrů posledních. Formalistický směr německého idealismu usiluje učiniti mravní zásady nezávislými na jakémkoli cíli utilitárním. Podstatným jejím článkem jest absolutní závaznost etických maxim. Etika utilitární v positivismu a evolucionismu jest etikou směru teleologického, dle níž účelem mravního jednání jest založiti lidské štěstí. Ostatně oba směry lze snadno smířit. Neboť neustálé zdokonalování jest oběma cíl společný a nejlepší kriterion nauky pedagogické jest, pokud a jak prodchnuta je vědomím mravního cíle, který jí ukládá etika.

Dr. Jos. Pešek.

Inteligence a náboženství. Náboženská diskuse v královéhradeckém Adalbertinu 23. října 1906. Knihovnička Času č. 41. Str. 189. Za K 1 20. V Praze 1907.

Knížečka tato bude historickým dokumentem významu nejenom lokálního. Vznik diskuse „Inteligence a náboženství" jest zajímavý. Dovídáme se o něm v úvodě. Křesťansko-sociální klub v Hradci Králové chtěl paralysovati řeč redaktora Kunte „O inteligenci a náboženství". Úkolu toho se podjal Dr. Reyl, docent sociologie biskup. semináře v Hradci Králové. Protože o tomto thematu nedošlo k ohlášené debatě, rozhodl se „Pokrokový klub" uspořádati schůzi, na níž by obě strany — pokroková a klerikální — ozřejmily své stanovisko k náboženství a katolickému zvlášť.

Ke schůzi došlo dne 23. října 1906. Nejdříve opakoval Dr. Reyl přednášku „Náboženství a inteligence". Začal o náboženství přirozeném, jehož podstatu vykládal. Hlásil se k voluntarismu. Nemaje dosti psychologické jasnosti, přešel od voluntarismu a emocionalismu k čistě katolickému racionalismu. Náboženství definuje jakožto rozumový vztah k bohu. Tím dostal se k theismu, od něhož přešel ke zjevení. Bůh je bůh zjevený. Tradice a Písmo jsou zárukou zjevení, jež je přesnější než všecka spekulace. Odtud vedla Dra Reyla cesta přímo ke katolicismu. Opatrně naznačuje, že jiného správného učení ani býti nemůže. Dr. Reyl kladl hlavní váhu na sociální význam náboženství. Na konec teprve dotkl se otázky poměru inteligence k náboženství. Inteligent dle něho musí býti v náboženských výkonech horlivější než člověk nevzdělaný, protože může pochopiti logickou odůvodněnost theismu. Atheism je vlastně nechápavost rozumu, zvrácení vůle, nejemnost citu. „Jestliže inteligent jeví ke kultu jakousi mrazivou chladnost, nevážnost, takže city druhého uráží, pak musíme pochybovat o jeho jemnocitu, jenž nám velí, abychom šetřili citů jinověrce, tím více citů vlastních souvěrců." Pravý inteligent bude se varovati, aby dával lidu pohoršení, nebude klást překážek, ale bude hájit a silit piliře společnosti, národnosti a státu. Kultura bez boha je zlem. Neznaboh stává se nutně požitkářem z příkazu svého přesvědčení a vzdělání dává mu jen příležitost k provedení skutků vůbec nedůstojných člověka a jeho vznešeného, nadpřirozeného cíle zvlášť. Pravá inteligence nemůže popírati pravdu a tedy ne také náboženství . . . .

Panu Dru Reylovi běželo v přednášce prostě o katolicism a o obhájení tradicionální theologie. Náboženství ztotožňuje prostě s katolicismem. A to je základní chyba jeho vývodů.

Dru Reylovi odpověděl Dr. Bartošek, který ukazoval, proč se inteligence od positivního náboženství, resp. katolického, odvrací. Hlavní vinu toho přičítá škole a to hned od té doby, kdy katecheta počne náboženství dokazovati. Vzdělanost sama sebou rozvádí člověka s učením církve. Neboť čím blíže církev a její zřízení poznáváme, tím spíše od ní odpadáme. Dr. Bartošek ukazuje také, proč inteligent jeví ke kultu mrazivou chladnost a proč není a nemůže býti v náboženských výkonech horlivým.

K slovu přihlásil se Dr. Šulc, profesor bohosloví. Odpověď

jeho Bartoškovi působila, mírně řečeno, trapně. Jest to theolog, apologet „populární". Po Dru Šulcovi mluvil prof. Masaryk. Vykládal, proč se inteligence od církve oddaluje a od ní odpadá. Mluvil o náboženství církevním a o církvi katolické, protože právě v Čechách jen o tuto běží. Ukazuje na církevní život a jeho vedení. Masaryk chtěl od této diskuse, aby přítomní theologové přímo slyšeli, proč inteligence se od náboženství katolického odvrací a odvracet musí. A zase od theologů čekal ne poučení dogmatického, nýbrž přímé a upřímné odpovědi na otázku, může-li se náš český inteligent k církvi a její praxi postavit jinak než odmítavě, jestliže tuto praxi změnit nechce nebo již nemůže. Dotýká se dále poměru státu a církve, probírá důležitější dogmata církevní, připomíná Index a Syllabus, ukazuje na poměr katolicismu k pověře (zednářství, Taxil, rituální vražda, podezřelé a podivné ostatky). Námitky Masarykovy proti katolicismu nejsou rázu theoretického, filosofického. Pochybnosti jeho vznikly spíše z úvah ethických, z poznání mravních nedokonalostí katolického systému než z úvah filosofických. Dovozuje, že katolicism dělá veliký rozdíl mezi zbožností a mravností. Ukazuje na Alfonse z Liguori, probabilism, reservatio mentalis, medicinu pastorální. Katolicism musí býti pojímán jako theokracie: dle slova je to bohovláda, v praxi kněžovláda. A jestliže katolicism nestačí modernímu myslícímu člověku svým náboženstvím, stačí mu tím méně katolická zbožnost. Další kapitola je věnována inferioritě katolicismu. Masaryk dlouho doufal v opravdovou a účinnou reformu církve. Více v ni však nevěří. Nedáť se zajisté smířiti učení o zjeveném základě s vědou, založenou na zkušenosti. Dnes se inteligence odvrací od církve všeobecně. A příčinu toho naši katoličtí spisovatelé nepochopují. Připisují těm, kdož odpadají, pohnutky nemravné. Nechápou však, že se lidé proto odvracejí od církve, poněvadž chtí býti poctiví. Věda jejich přichází v rozpor s theologií a oni, chtějíce žíti životem dokonalejším, čistším, odpadají . . .

Po replice Dra Reyla, jež dopadla slabě, mluvil ještě redaktor J. Myslík, po němž ujal se slova jesovita P. Al. Jemelka. Sofista, který uprchl na konec z bojiště. Vyprovokovav redaktora Kunteho, kterému v poslední chvíli nedovoleno mluviti, kázal svým opustiti místnost. Po jich odchodu replikoval ještě prof. Masaryk Dru Reylovi a P. Jemelkovi. Památná tato schůze skončila krátce před druhou hodinou po půlnoci.

Proti Masarykovi namířil anonym T. články v „Obnově", které vydal pod jménem Dr. Josef Topolský v „Časových Úvahách".[1]) Vynikají svou nízkostí. —š—.

Dr. Otakar Zich: **Několik úvah z theorie hudby.** XXXIII. a XXXIV. výroční zpráva c. k. vyš. gymnasia v Domažlicích za školní rok 1903-4 a 1905-6. Str. 17 + 10.

[1]) „Útok prof. Masaryka na církev katolickou". Odrazil Dr. Josef Topolský. Časové úvahy. (Za redakce Th. Dra Fr. Reyla.) Roč. XI. č. 5., 6., 7., 8. V Hradci Králové 1907. Str. 128. Za 32 h. Brožura končí „Písní hněvu" Vlad. Šťastného.

V přítomné práci stanoví Dr. Zich nejdříve zvuk hudební vůbec. Dále rozkládá jej se stanoviska hudebního na jednoduché zvuky, tyto pak zase se stanoviska theoretického (fysikálního) na skutečné prvky, čili tony. Určuje při nich intensitu a barvu a přichází k závěru, že barvitost jejich jest barva tonu základního, poněkud, za to typicky modifikovaná ostatními součástkami (svrchními tony). Totéž stanovisko zaujímá i k složeným zvukům hudebním, kde z tohoto typického zabarvování lze vyvinouti základní zákony harmonie, jak se také skutečně ve vývoji hudby dělo.

Druhou část věnuje Zich hlavně melodii a harmonii. Probírá theorii Stumpfovu, t. j. „Verschmelzung", a dokazuje, že priorita v této otázce náleží prof. Hostinskému.

V závěru svého spisku Zich dovozuje, že právě písně národní jsou uměleckým produktem obou principů — jak harmonie, tak melodie — neklonícím se převahou ani k jednomu ani k druhému, a ukazujícím všeobecnou vyspělost hudební toho onoho národa. „A v tom ohledu" — praví — „můžeme býti hrdi na naše písně, v nichž leží nevyčerpatelný poklad, řekl bych umělecká energie, vzniklá zcela spontanně a čekající, jako vždy v dějinách umění bylo, na své vyjádření v dílech dokonale uměleckých rukou genia, jako byl B. Smetana". *J. P.*

Marins Roustan: **Les philosophes et la société française au XVIII. siecle.** Annales de l'université de Lyon, II. Droit, Letres, No. 16, 1906. St. 455.

Jest tu odpovídáno k otázce, zda filosofie encyklopedistů měla přímý vliv na vypuknutí revoluce, či nutno-li příčiny hledati jinde, a již tím se charakterisuje problém zpracovaný Roustanem — jistě zajímavý historickými i literárními doklady a charakteristikou společnosti i postavení filosofů v ní — jako historický. Komplikovanou otázku usnadnil si však auktor přílišnou důvěrou v literární doklady, že filosofové byli více známi než v salonech pařížských a tím, že myšlenky jich byly hned uznány vůdci revoluce. Nestačí to k důkazu, neboť prohlášení těch myšlenek za vůdčí stalo se vůdci ex post, aniž by bylo dokázáno, že vzduch jimi byl nasycen tak, aby vedl přímo ke krisi. Historik najde v díle zajisté nedostatky ve vylíčení finančních poměrů státu a přiostřující se krise národohospodářské, ve vylíčení nálady z toho vzešlé nejen v Paříži, nýbrž i na venkově, a označení okolností bezprostředně předcházejících (ač výborně charakterisuje psychologii lidu a vlastní oddanost králi); vytýkáme jen methodologickou chybu spisu, který je namířen přímo proti Rocquainovi, de Barantovi, Faguetovi, Brunetièrovi a j., háje Villemaina, Tocquevilla, že práce filosofů a jich poučování o právech národů vůči králům, osvobozující od otrockosti a přivádějící k sebevědomí, vzbudila náladu předrevoluční a je hlavní příčinou, že došlo k činu. I když vliv filosofů na náladu lidu byl již dosti neomezený a nejpopulárnější, Voltaire, byl stejně nenáviděn jako zbožňován, nutno dbáti všech okolností před pádem Bastily a předem nezapomínati, že nebyly to intelektuální elementy, které byly ovšem

prosáklé filosofií doby, nýbrž že nižší vrstvy z důvodů mnohem prosaičtějších, které učinily počátek. Auktor uznává aspoň, že okolnosti samy byly k vypuknutí revoluce příznivy a rozděluje tak konečně příčiny, ale chybuje zase, uváděje na př. posmrtnou úctu Voltaira a Rousseaua, jich zbožnění předáky revoluce; neboť to bylo uznání jich myšlenek, jež nikterak není důkazem, že byly i objektivní příčinou revoluce.

Hlavní slovo má ovšem historik, jenž najde zajímavé, kulturněhistorické doklady, stejně jako osvětlení postavení filosofů „filosofického století" ke společnosti, hlavně ovšem pařížské. *T.*

Alfred Binet: **L'âme et le corps.** (Bibliothèque de Philosophie scientifique.) Paříž. (E. Flammarion.) 1906. Str. 288 za 3 fr. 50 c.

V posledních létech možno stopovati zajímavý zjev, jenž by mohl býti předmětem i zvláštních „Rozhledů", že totiž — hlavně vlivem oživené otázky psychofysického parallelismu — objevilo se brzy po sobě několik prací o poměru těla a ducha. Stačí, abych připomněl: J. Rehmke (Leib u. Seele, Greiswald 1898), W. Schuppe (Der Zusammenhang von Leib und Seele, Wiesbaden 1902), Th. Ziehen (Uiber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben, Lipsko 1902), E. Driesch (Die Seele als Naturfaktor, Lipsko 1903), L. Busse (Geist und Körper, Seele und Leib, Lipsko 1903), Paul Kronenberg (Der Seelenbegriff, 1905), R. Eisler (Leib und Seele, Lipsko 1906), Paul Schultz (Gehirn und Seele, Lipsko 1906), a nepotřebuji uváděti ani články, týkající se speciálně (pro nebo contra) paralelismu psychofysického, ani příslušné odstavce rozličných soustavných psychologií, aby vysvitlo, že zájem o tuto otázku neobyčejně se rozvinul. (Č. Mysl I. 368 a nás.)

U Bineta pak nás spis podobný nad to ještě jinou stránkou může zajímati, totiž tím, že Binet dosud v pracích svých pole experimentální psychologie a pedopsychologie téměř neopustil a o obecných otázkách psychologie nepsal. Tím není řečeno, že by se jimi byl neobíral; právě o otázce, která jest předmětem uvedeného spisu, přednášel v prosinci 1904 v „Société française de philosophie" a napsal o ní článek do „Archives de psychologie" VI, 1906-7, str. 1 nn. — ale obě ony stati jsou jen náčrtkem myšlének, které v knize, k níž obracíme čtenářovu pozornost, jsou rozvedeny a provedeny.

Spis ten dělí se ve tři knihy, nadepsané „definice hmoty", „definice ducha" a „jednota ducha a těla"; každá z nich dělí se zase ve více kapitol, ve kterých postupuje takto: O světě vnějším neznáme leč počitky své vlastní, hmota sama — ať jest o sobě cokoli — pro nás není než jen počitky. To, čemu říkáme „věci nebo předměty vnější", nejsou leč dané nám komplexy počitkové anebo příčiny, jež je způsobují („causes provocatrices"). Skutečná podstata hmoty jest „l'X de la matière" a nemůže býti předmětem vědeckého bádání; jemu dány jsou, jak řečeno, konec konců pouze naše počitky. Pak není však mezi fysikou a psychikou různosti a psychofysický paralelism jest nepřipustitelný. Neboť kdybychom chtěli klásti změny molekul mozkových proti počitku čer-

veně, modři atd., kladli bychom počitky proti počitkům. V duchu samém jedině lišiti můžeme mezi objekty poznání a akty poznání; onyno (jako vnímané, představované nebo cítěné) přičítáme „hmotě", kdežto akty vnímání, představování a cítění — čili podlé Bineta úhrnně „poznání" (connaissance) — přikládáme duchu. Pojem ducha nelze klásti na roveň „subjektu" ani nelze jej určovati kategoriemi rozumovými, neboť není důvodu, pro nějž by bylo nutno klásti, že kategoriové vztahy teprve od vědomí předmětům by byly přikládány. Objekty poznání mohou existovati i bez vědomí našeho, ale vědomí bez předmětů jest nemyslitelno.

Když takto vymezil si „tělo" jako objekt poznání, „ducha" pak jako akt poznání, činí si z toho důsledek, že obé nutně k sobě náleží, že existence ducha jest nedokonalá či „neúplná" (incomplète), že duch není ani nic existujícího vedlé těla ani tvůrce tělesného světa ani produkt tělesných příčin, ani parallelní zjev k tělu, čili že nelze uznati ani dualismu, ani idealismu, ani materialismu, ani parallelismu, ani výkladu na př. Bergsonova. Jakou tedy theorií vyložiti vztah resp. jednotu mezi tělem a duchem? Binet předkládá nový výklad, arci výslovně podotýkaje, že jest hypothetický. Vlastní nesnáz problému o vztahu mezi tělem a duchem tkví prý v tom, že vědomí podmíněno jest pochody v mozku a přece v tomto „vědomí" nejsou postřehovány ony pochody v mozku, nýbrž jen jejich vnější příčiny. Aby tuto vlastní nesnáz si vysvětlil, Binet předpokládá, že v podráždění nervovém jsou dvě aktivity, jedna konstantní, pocházející z přirozené povahy apparátu nervového, druhá měnivá (variable), v níž obsaženy jsou všecky kvality objektu podněty působícího. Vědomí zanedbává konstantního činitele a jen variabilnímu momentu dává vyniknouti, takže jedině tento jest postřehován. Proto motorické podráždění nervové vždycky, a leckdy i podráždění sensorické zůstává „nevědomo", totiž tehdy, když variabilní faktor schází anebo jest minimální.

Jest, myslím, z obsahu podaného na jevě, že kniha Binetova, velice duchaplná a obratně i poutavě psaná, usnadnila si odvržení rozličných směrů v psychologii obecné, resp. v její základní otázce (dualismu, parallelismu atd.) svým specifickým vymezením (a omezením) hmoty na „předměty poznání" a ducha na „akty poznání". Pak arci vlastně odpadá nejen obtíž, ale i vůbec otázka o poměru ducha a těla, pak snadno se přechází k uznání „jednoty obého. Jenže jaký jest poměr „aktu" a „předmětu" jevu psychického? Té otázky Binet se ani nedotkl, ač přece, jako jsou psychologové, kteří odlišení ono činí, tak jsou jiní, kteří pokládají to za distinkci neoprávněnou a leda na scholastiku upomínající, rozlišovati „akt" a „předmět" (či lépe „obsah") poznatku, představy jevu intellektuálního vůbec. A pokud se týče hypothesy Binetovy, jest to jen přenesení známého zákona relativnosti našich jevů psychických na pole fysiologické, resp. v pochod podráždění nervů (jen!) sensorických. *Č.*

James Rowland Angell: **Psychology.** An Introduction Study

of the Structure and Function of human Consciousness. New York 3. vyd. 1906. Str. 402.

Učebnice psychologie Angellova ve vnějším uspořádání nevykazuje nic zvláštního. V 23 kapitolách stručně, ale jasně psaných probírá se učivo psychologické od základních otázek psychologie k nástinu fysiologie nervstva a pochodů v něm, které pro psychické dění jsou významnější, dále k otázce o pozornosti, počitku (sensation), vjemu (perception), vnímání vztahů prostorových, imaginaci, paměti, pochodům intellektu v užším smyslu, dále k žití citovému, pudovému, emocím, k žití volnímu a zakončuje se kapitolou o „Já". Ale meritorně liší se Angellova kniha od podobných „úvodů" do psychologie, jednak celkovou tendencí, nekresliti rysy „struktury" vědomí, jako spíše stopovati, jak vědomí se vyvíjí a jakými způsoby „operuje", jednak pojímáním a vykládáním jevů psychických v jich souvislosti s pochody fysiologickými. Tento celkový ráz psychologie, podmíněný hlediskem genetickým a fysiologickým, pak dostává u Angella ještě specifického zabarvení tím, že auktor přijímá pravidelně určité theorie svých učitelů, Johna Deweye a Williama Jamesa. Aspoň některými věcmi to blíže doložím.

Podle Angella vědomí vzniká tu, kde podněty (stimuli), které odpovídají určitým potřebám organismu, pochody v organismu přeruší a nevybíjejí se ihned určitým jediným způsobem (str. 50 nn.). Pochody vědomí tedy nutno považovati za zjevy organického přizpůsobování se k okolí. Nejhlavnější část pochodu tohoto přizpůsobování odehrává se v okamžiku největší pozornosti, t. j. tu, kde podnětům naskytá se více možností reakcí (str. 75 n.). Nejzřetelněji a nejurčitěji lze tento rozrůzněný účinek podnětu shledati u citů (affects). Neboť — a to právě jest theorie Deweyova, Baldwinova a Jamesova — každý jev psychický má tendenci přejíti v pohyb. Aby podněty nepřešly ihned v pohyby příslušné, nutno je jaksi na rozhraní zadržeti, čímž dochází k počitku. Počitek proto jest „the first step in the activity of the sensory-motor circuit", počitek jest podle Angella jak sensorický, tak motorický (str. 91 n.). Z toho východiska (tak řeč. dynamogenetické theorie) Angell také podává theorii emocí. Skutečná emoce prý zahrnuje v sobě pokaždé element poznání neboli vědění. Bojíme se na př. něčeho, víme-li o tom něco, co nám může strachu nahnati (str. 330). Proto u dětí nelze prý v určitém věku mluviti ještě o emocích, třebas při spatření něčeho jevily úzkost. Docházíť prý totiž k emoci, když podnět emoční vzbudí dvě nebo více různých tendencí k reakci; vědomí zápasu těchto tendencí jest právě emoce. Kdybychom na př. šli po louce a na ní rozehnal se proti nám rozezlený býk, dostaví se emoce děsu tím, že jednak chce se prý nám podívati se a prohlédnouti zajímavé to zvíře, jednak zase chce se nám prchati před jeho zuřením. Ze zápasů těchto dvou vrozených nám tendencí vznikne mohutná emoce strachu, leknutí (str. 328 n.).

Není zajisté třeba k této theorii emoční (Deweyově) připínati kritiku; ostatně není nijak daleka obvyklého výkladu Herbartovského, jak k citům vůbec dochází. Avšak to třeba podotknouti,

že těžko jest pochopiti, jak tato theorie u Angella může nejen obstáti, ale i spojovati se se známou biologickou theorií emoční Langeovou a Jamesovou (str. 327 n.); vždyť tato theorie vykládá vznik emocí z jediného druhu pochodů fysiologických a nikoli ze „zápasu" dvou tendencí vrozených. *Č.*

C. Pascal: **Seneca.** Catania, Battiato, 1906. VII. a 85 str. Za 1·50 L.

Přítomná studie Pascalova je věru zajímavá a pěkná rehabilitace starého filosofa římského, tolik dříve pomlouvaného. Není to životopis, jak praví sám auktor, nýbrž obraz, ale obraz načrtnutý liniemi vskutku geniálními a elegantními, jak to dovedou jen praví umělci, a Pascal jest opravdu umělcem péra, neboť sloh jeho je tu tak neobyčejně živý a úchvatný, jaký málokdy najdeme ve spisech čistě odborných, jako je přítomná studie.

Ovšem na prvý pohled každému asi bude se zdáti, že postava Senekova je tu příliš zidealisována, že auktor zvolil si Seneku za vzor mudrce, jemuž připsal všecky ideální rysy, jež vidíme na mužích jiných, Sokratovi, Marku Aureliovi a pod., že podává nám tu ideál člověka zbaveného všech běd a těžkostí života, nikoliv však obraz pravého Seneky. Tak zajisté mocně září z přítomné práce Pascalovy moudrost a láska k dobru u filosofa Cordovského.

Úmyslně však pravím „na prvý pohled se bude zdáti", neboť mínění to po důkladnějším přečtení knihy objeví se nám klamným, poznáme, že příliš jsme vězeli v zastaralých předsudcích, čili, jak pěkně dí auktor v předmluvě, že jsme ...aver obbedito a preconcetti. Čtenář Pascalovy práce musí zapomenouti na starší mínění, jež slyšíval ve škole, musí podvoliti se nejnovějším a přesným výzkumům o životě a filosofii Senekově, byť třebas sám je nemohl kriticky ohledati, neboť tak sugestivně působí slova Pascalova. — V poslední době přesně prostudováno historické umění a pravdomluvnost Tacitova: vzpomeňme jen na práce Fabiovy a Boissierovy; nad to Gercke speciální kritice podrobil právě dílo Senekovo. Pascal pak nejen zná všecky tyto a podobné novější práce, ale nové ještě výzkumy k nim přičiňuje a znova je podrobuje důkladné kritice. Proč tedy bychom mu neměli uvěřiti a opraviti mylné své názory o starém filosofu stoickém? Připomeňme si, že v novější době, dík novým četným pomůckám, dostáváme obraz antického světa na mnoze zcela nový a po většině velmi sympatický.

Nemíním na tomto místě důkladněji posouditi názory auktorovy, ježto chystám delší studii o Senekovi, kde budu míti dosti příležitosti tak učiniti, ale tu aspoň připomínám, že Pascal nové své názory většinou zcela uspokojivě odůvodnil a dokázal.

Dr. J. Kratochvil.

Konst. Oesterreich: **Kant und die Metaphysik.** Ergänzungsheft No. 2 zu den Kantstudien; Reuther & Reichard. Berlin 1906. M 3·20, V + 129.

Kant byl povahou i myšlením těsněji spjat s metafysikou, než positivní výklady jeho se zdají nasvědčovati — je these auktorova, zajisté odůvodněná v theoretické i praktické filosofii Kantově. Výklad a ospravedlnění vedle historického vylíčení Kantova mají to potvrditi. — Vychází od charakteru Kantova, jejž konstruuje více podle spisů než života, akcentuje převahu reflexivního elementu, jenž se pohyboval v antinomiích a je základ jeho metafysické tendence, spojené a vycházející částečně z jeho intelektuálního optimismu; a ona tendence s problémy boha, duše a nesmrtelnosti opanovala Kanta v druhé polovici jeho života.

Z první, leibnitzovské racionalisticko-metafysické periody vyšel Kant počátkem let 1760, kdy klade basi immanentní filosofii noetiky poznáním, že metafysika je možna nejvýše jako věda o základech našeho poznání, uvědoměním si podstaty kausality a nemožnosti důkazů existence boží, ač nemá ještě důkazu mravního. Od roku 1766 je perioda empirická, kde vidí, že metafysické poznání není apriori ani aposteriori možné; nicméně ještě i při theoretickém svém skepticismu nečiní konsekvencí empirismu; věří srdcem. Ba r. 1770 je mu metafysika apriorní a tím apodiktické poznání. Čas, prostor, možnost, nutnost, existence, substance, příčina a j. počíná viděti tak, jak jsou v Kr. Č. R. vyloženy, ale dosud nejasně. Aporie antinomií, Hume, Leibnitz jej nutili k vyjasnění základů poznání, určiti podíl smyslů a rozumu v poznání a hranici obou; v ethice odvrací se stále více od empirismu. Od r. 1772 ví, že poznání nadsmyslna je nemožno, ponechává je víře. — To je základ kriticismu, v němž stále je přesvědčen o elementárnosti metafysických snah v člověku, ale jež pak omezí na problémy, ideje praktického rozumu. Zde však nejvíce přecenil význam apriornosti, jíž nekriticky činí vůbec apriorně podmínkou nutnosti a všeobecnosti poznání (v čemž je, myslím, proton pseudos celé kritiky čistého rozumu), a zapomíná, že nemá kriteria k rozeznávání empirických a čistých poznatků (vlastně je má v domněle apriorním znaku nutnosti), ba jde k zachránění apriorismu až k extrémnímu noetickému idealismu. A ač zase s toho hlediska je vlastně nemožno o věci o sobě nejen něco říci, nýbrž ani mluvit, činí ty dva tak pochybné a spolu nekritické pojmy podkladem celé své noetiky, jíž ovšem tím nechybí značná míra dogmatismu, jejž na druhé straně překonal určením hranic rozumu. Nicméně není dosti jasný v tom, pokud a které kategorie platí i pro transcendentno, což patrno zvláště v jeho regulativních, fysikoteleologických ideách, o jichž vlastní platnosti také nemá jasného výkladu. V tom je tedy jeho nekonsekventnost (čili, řekl bych, Kant neprovedl přechod systému z noetiky v psychologii a ethiku) a nevyrovnanost toho sporu je významna pro celou jeho i kritickou filosofii. Ač pak nalezl jakési východisko v praktických morálních ideách, kde zase apriornosti chce uplatniti všeobecnost jich, nedovede toho a nevysvětlí ani, čím ty ideje vlastně jsou, nejsou-li objektivně platny a jsou-li přec více než subjektivní fantasie a nejsou-li přec adekvátní poznání transcendenta. Kant ani nedokázal, že člověk chce býti mravný (je-li idea ta všeobecná), že bůh, svoboda, ne-

smrtelnost jsou úplné a jediné podmínky mravních příkazů a chybil vedle toho přílišným akcentováním intelektu v praktické metafysice (ne ovšem v praktické morálce).

Jestliže v theoretické části se Kant zastavil, ba domýšlel často proti svým vlastním principům, a jestliže v praktické filosofii jeho základy nejsou ani dokázány, ani s následky nutně spojeny, nutno v obou směrech jíti přes Kanta ku předu. A auktor dosti neorganicky a nedosti logicky z toho uzavírá, že konsekventní oddělení víry od vědění jde k tomu, že není naprosto všeobecně nutných myšlenek, že tedy nemůže býti všeobecně platného světového názoru, jenž tedy musí býti individuální, což ovšem ani z noetiky Kantovy ani z relativnosti poznání nevyplývá.

Kritika jednotlivých fasí vývoje Kantova, jeho nekonsekventnost i omyly jsou však vytčeny často velmi ostře a tak i ve spoustě kritik Kantových neztrácí tato na významu pro svou jasnost a ohledem na kritiky předchozí. *T.*

Georg Simmel: **Schopenhauer und Nietzsche.** Duncker und Humblot, Leipzig 1907.

Simmlova kniha chce být víc než pouhým referátem nauk Schopenhauerovy a Nietzschovy a přechází proto z jejich obsah v další kritickou souvislost s kulturními fakty a s duševní sítí, přihlížejíc také k noëtickým normám a hodnotám ethickým. V tom je hlubší význam studie, že vylíčení filosofie myslitele přechází v filosofii o mysliteli. Ráz, jejž má kniha, shoduje se s hlavním úmyslem: „einen Beitrag zu der allgemeinen Kulturgeschichte des Geistes und zum Verständnis der zeitlosen Bedeutung der Gedanken beider Philosophen zu leisten“.

Absolutní extrémy Schopenhauera a Nietzscheho se tu vyrovnávají, objektivisují, obrážejí v jasném zrcadle relativisty Simmla, jenž v nich okouší rozpjetí lidského ducha, polaritu citů. Ukazuje zcela krásně, že síla Schopenhauerova v metafysice jest schopnost: „sein vitales Grundgefühl in ein Weltbild umzumünzen“. Avšak oba myslitelé jsou zde zbaveni horoucí životní vášně, třeba jest pro ně motorem světa, principem života, jsou přeloženi z poledního žáru své existence do pozdního odpoledne, do hodiny meditace, kdy jsou paprsky sebranější, stíny delší, kontury ostřejší. Podána tak nejintensivnější charakteristika, jíž dostalo se oběma myslitelům vůbec. Kniha prohlubuje a objasňuje vědecky i literárně zároveň; přináší vylíčení a vysvětlení, obranu i kritiku, obé immanentně se stanoviska auktorova, i transcendentně s moderního universálního hlediska, obé pod mnohými zornými úhly. Simmlův bystrozrak a pevná ruka prorodírají se obdivuhodně do myšlenkových vrstev Sch. a N.

Daná myšlenka vzata pod kritickou lupu, potom ponořena o vrstvu hlouběji a kritisována nebo hájena s jiného hlediska, zase všeobecněji pojata v souvislost s celkovým systémem, v poměr s jinými filosofiemi jest konečně ozářena významem pro přítomnou dobu a všechen čas. A tento v pravdě dialektický proces, jímž d[illegible]o-

stává se táž myšlenka stále do nového, vyššího světla, jest skutečným požitkem a očišťuje svou ryzí intelektualitou.

Zcela originální je pojetí Nietzscheho. Kolik zde ztrácí co do smělosti myšlenek, získává co do ethické velikosti. Skoro se zdá, jako by Nietzsche přestával být paradoxním. Neboť z immoralisty Nietzscheho stává se vyslovený moralista, z domnělého průkopníka anarchie bakchantské bezuzdnosti učitel zodpovědnosti, skoro kantovec, ze zdánlivého epikureovce stoik, z egoisty a individualisty milovník lidstva, z antichrista a antisocialisty skoro mystik, jenž roste nevědomě s křesťanstvím a socialismem z jedné tendenční disposice. Toto přehodnocení Nitzscheho, přenesení jeho obrazu v nadindividuální, morální a esenciálně mystický svět jest z velké části novotou Simmlovou nejen oprávněnou, nýbrž i nutnou. A jestliže někdo z Nietzschova díla uvede místa, jež kontrastují s názorem Simmlovým, může být jist, že to, co tu auktor podal, jest v sobě uzavřený obraz věcného významu a že jest originálním a pro duševní kulturu význačným jádrem nauk Nietzscheových.

Auktor projevuje všude vylučování, eliminování a soustředění myšlenkového komplexu a nechává jen tímto způsobem utvářený obraz filosofa působiti, nepodávaje jen psychologických fluktuací, myšlenkového vlnění, jež onu koherentní myšlenkovou řadu obtéká nebo jí odporuje.

Život potřebuje závaží, proto musili přijíti Schopenhauer a Nietzsche; k závaží jest třeba vah a právě v odvažujícím duchu jest viděti význam, nutnost, důležitost knihy Simmlovy, jež pojala horké, ostře kontrastující barvy životních hodnotitelů v jemný impresionism. *Ethen.*

Josef Fuchs: **Die staatliche Bedeutung der Gymnasien.**

Gymnasijní ředitel v Hranicích na Moravě chce podati příspěvek k řešení reformy gymnasií. Obrací se především proti výtce, že dnešní gymnasium svým formalismem tlumí intelekt a energii žáků, kteří vycházejí do života bez žádoucího rozhledu duševního a slabí ve své vůli. Ukazuje ve svých vyvracujících vývodech k Prusku. Kdo to byl, jenž národ pruský tak uschopnil, že po dlouhých bojích proti Rakousku dobylo otěží vrchní vlády v celém Německu, že dobylo bezpříkladných vítězství nad Francií, že se stalo nebezpečným soupeřem Anglie na trhu světovém? Byli to mužové vychovaní na gymnasiích, neboť ta ještě r. 1894 počtem pětkráte převyšovala školy reálné, byli to mužové, kteří 128 hodin týdenních za svých studií musili věnovati klasickým jazykům a přece nepozbyli bystrozraku a energie. Bez válečných vítězství by se ony latentní síly národa k rozmachu obchodní politiky neuvolnily. A že Prusko vítězilo, toho příčinu jest hledati v hlubší znalosti umění válečného — starověkého. Moderní válka, jejímž znakem jest duševní samostatnost jak vůdce tak prostého vojáka, dostala se k nám ze starověku, Alexander, Hannibal, Caesar atd. To jsou vůdcové, jichž bitvy se musejí

stále a stále studovati, chce-li kdo se státi velkým vojevůdcem a vniknouti v taje války. Ještě dnes na pruských kadetních školách mají žáci 46 hodin týdenních latiny, kdež čtou především Caesara a Livia. Jest však to též výborná organisace především gymnasií, jež učinila Němce v říši takovými konkurenty obchodní politiky anglické, i zde působí blahodárně studium klasické. Nesmíme se však spokojiti toliko prázdnou četbou, mechanickým opakováním, nýbrž osvětlením příčin a účinků všech zjevů kulturních, sociálních, vojenských. Klasické studium má však ještě jiný vysoce důležitý úkol. Dnešní kultura je kulturou technickou, mající cílem ovládnouti, podrobiti si přírodu. Filologie klasická chrání individuum i státy před zhoubnými konsekvencemi této kultury materialistické. Stát nesmí dopustiti, aby ony bohaté zdroje výchovné zůstaly nevyužitkovány.

Učební plán jazyků klasických má však mnohé vady, jež také vyvolaly rozpor mezi veřejností, žáky a školou. Jest především omeziti počet auktorů a raději je čísti celé, gramatiku učiniti pouze pomůckou četby atd. Auktor podává některé speciální reformní návrhy k dnešnímu učebnímu plánu jazyků klasických v jednotlivých třídách. Při tom je pozoruhodno, že z Caesara a Livia odporučuje čísti nejvíce, neboť tam nejobtížnější problémy politiky a války jsou podány nejjednodušeji. Říká se sice, že jest klásti větší váhu na dějiny kulturní, avšak válka není pouze hrubý zápas sil, nýbrž zápas dvou kultur, bitva jest racionální změření všech sil fysických i morálních, a proto historie válek je nezbytným, dle auktora, článkem dějin kulturních. Co se týká řečtiny, obrací se auktor proti Homérovi, neboť dialekt jeho je pro žáka novou řečtinou a to, co vskutku na Homérovi je cenného, svěžest, přirozenost myšlení a cítění, lze dobře nahraditi překladem! Odstraňme Homéra ze škol a učiňme raději místo pro druhý zemský jazyk, jehož potřeba se v Rakousku více a více pociťuje. Ostatní auktorovy návrhy reformní, co se týče methody, jsou méně významné.

V poslední literatuře středoškolské reformní není práce tato nezajímavou. Mne pak především zajímala se stanoviska logického. Celý spisek má vlastně býti vyvrácením these, že studium klasické na dnešních gymnasiích nebystří ducha a nesílí vůle žáků. A tu musíme říci, že se důkaz ten auktorovi nezdařil, Dokazovati nezbytnost učení se klasickým jazykům dokazováním výborných vlastností literatur jich je důkazem nesprávným. Je pozoruhodno, že zrovna tento příklad prof. Krejčí ve své Logice jako důkaz nesprávný uvádí. Nekryje se tu závěr s thesí, je to tak zv. heterozetesis. Auktor měl dokázati, že žádným jiným způsobem nelze téhož cíle dosáhnouti, že není žádného jiného zdroje na světe lepšího, jenž by netoliko bystřil ducha a sílil vůli, nýbrž jen i seznamoval s kulturou starověku, o níž auktor tvrdí, že na ní více závisíme, než si myslíme. Kolik je přece jiných výchovných pramenů, o nichž nelze jen tak říci, že by v síle své byly slabší! Správný důkaz by předpokládal uvésti všecky pojmy souřadné a správnou cestou logickou nepatřičné vymýtiti. Než postup logický auktorův jest ještě horší,

ježto auktorovi není hlavní věcí prokázati výtečnost klasické literatury a cenu její pro státníky a vojevůdce z vnitřního obsahu jejího a z historických, dokázaných direktních vlivů na tomto poli. Hlavní argumentum mu jest to, že poukazuje na vítězství Německa a na jeho světovou-obchodní politiku, pro niž najednou nalezl souvislost s četnými gymnasii německými. Přímého zdůvodnění příčinné souvislosti, jež by nutně přesvědčovati musila, auktor nikde nepodává, ježto ho vůbec podati nelze. Takovýmto způsobem by bylo možno dokázati vše možné. I kdyby bylo pravda, že sjednocení Německa, vítězství a velkoobchod jeho bylo podmíněno především antickým duchem, jímž vůdcové národa prý byli proniknuti, přece tento jediný příklad pro celou generalisaci nestačí. I kdyby auktor poukázal v přítomné historii na případ opačný, — což neučinil — bylo by to pro takovou smělou indukci příliš málo. Důkaz auktorův však nejen stůně v podstatě své základními vadami důkazu, nýbrž i skrývá v sobě tvrzení nedokázaná, často i sporná. Vedou vědy reální skutečně k materialistickému nazírání na svět, vedou toliko vědy filologické vůbec člověka k plnění vyšších povinností vůči sobě, spoluobčanům, státu a bohu? Prof. Drtina, také klasický filolog, jemuž však jeho odbornictví nezkalilo zraku, soudí o reálných vědách (v. článek v 2. čísle České Mysli!) jinak, soudí objektivněji, správněji. Jest vždycky bitva racionálním změřením sil národa? Proč by žáci mohli čísti Homéra v překladu a jiného auktora nikoliv? Stačí zde důvod dialektu? A podobná jiná tvrzení nejsou řádně logicky podložena. Důkaz je veden jednostranně a tím vyvolává na mnohých místech opak. Je to následek stanoviska příliš odbornického a v tom odbornictví zase odbornického. Auktorem, jenž vydal dříve práce o věcech vojenských starověkých, vtisknut i tento zorný úhel práci, jíž chce přispěti k reformě střední školy. A reforma střední školy musí přece stavěti se na hledisku širším a vyšším!

Dr. F. Lukavský.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Preussische Jahrbücher, 1906, září.

Obsahuje řeč, kterou měl Heřman Diels, řádný profesor pro klasickou filologii na universitě berlínské, dne 3. srpna na památku zakladatele té university, krále Bedřicha Viléma III., „o mezinárodních úkolech university“. Diels dovozuje, že jako bylo úkolem německého národa a berlínské university před stem let státi se především Němci a pěstovati němectví, tak že nyní k tomuto starému úkolu, kterýž nesmí býti zkracován, přistupuje úkol nový a nesnadnější: pěstovati spojení s cizinou a vytvářeti se ze zájmu národnostního mezinárodně. Bytnou pomůckou k tomu jest nedávno zařízená výměna profesorů mezi Německem a Severní Amerikou, která zasluhuje, aby byla rozšířena

také na jiné kulturní země. Ale výměna ta právě nejpádněji ukazuje základní obtížnost mezinárodní vědecké výměny myšlenkové, nedostatek jazyka obecně srozumitelného. Všechny pokusy, pořiditi uměle takový jazyk, musejí zůstati bezúspěšnými. Jednotný jazyk, který by spojoval národy evropské a národy jiných civilisovaných zemí nad všemi zvláštními jazyky, mohl by se vytvořovati teprve pak, a i pak teprve velmi pozvolna, kdyby se měla pozměniti značně podstata vší naší světové kultury. Kdyby se místo nynějšího politického systému, který záleží v rovnováze všech kulturních národů se silným zdůrazňováním národnostních rozdílností, vytvořil mezinárodní kosmopolitický národový trust, tedy by se as jevil tento monistický pud také u vývoji řeči. Ježto však napjetí vyrovnávajících se národů bude asi ještě dlouho trvati, musí dále trvati jazykový trojspolek německého, anglického a francouzského jazyka, přijatý také mezinárodní asociací akademií věd a musí býti rozšířen také na jiné obory kultury. *Kč.*

Archiv für die gesamte Psychologie VIII/1. 2., str. 1—224.

Aug. Messer: Experimentelle psychologische Untersuchungen über das Denken.

Řada zajímavých pokusů psychologických na poli myšlení, představování a chtění, tedy v oboru čistě psychologickém, pokusů, jež snadno napodobitelny, mají i význam pedagogický, ježto vedou zároveň k poznání psychologie individuální. Zkoumány (ve würzburgském laboratoři Külpeově) v části o pojmu a myšlení zvláště procesy asociační (asociace spontanní i za jistým účelem, i různé jich druhy), na různě kombinované popudy, rychlost asociace, reprodukce i chápání logického celku, při čemž ex post zkoumány z reminiscence stavy psychické (volní i citové), asociaci a p. doprovázející.

Praktický význam pro pedagogiku nečiní zbytečným uvésti speciálně, jak pokusy konány (dle potřeby a okolností možno úkoly i popudy voliti různě).

1. K slovu danému momentanně udati hned spontanní asociaci.
2. K ukázanému předmětu udati jiný, jenž s ním tvoří celek.
3. K předmětu danému udati koordinovaný pojem, patřící k vyššímu pojmu oběma společnému.
4. Jmenovati jakékoliv adjektivum daného předmětu.
5. Udati znak pojmu slovem označeného.
6. Reprodukovati předmět, spadající v pojem slova daného a provésti hned o něm výpověď.
7. Určiti poměr dvou daných pojmů.
8. Určiti poměr obou předmětů těmi slovy označených.
9. Srovnati dvě známá jména v hodnotním soudu objektivní platnosti.
10. Srovnati věci a osoby jmény označené v subjektivním hodnotním soudu.
11. Ze dvou slov (adj. a subst.) utvořiti otázku neb soud.

12. Zaujmouti logické stanovisko k dané větě (jejíž smysl poněkud posunut někdy, a jež dána na krátký čas).

13. Udati slovo asociované s daným předmětem neb obrazem.

14. Činiti výpovědi o předložených obrazech a předmětech.

Tím ovšem označeny jsou jen některé asociační a logické procesy, jež možno zmnožit. Chybou methodickou je však, že úkol dán dříve než popud (ovšem těžko jinak věc zařídit), ježto spontanně utvoří se jakákoliv asociace anticipující, jež pak vlastní asociaci překáží; vedle toho ovšem závěry pedagogické nutno činiti opatrně a po řadě pokusů. Tím pak komplikovanější stává se otázka, má-li osoba zároveň určiti duševní stav po dobu pokusu, ježto pak úmyslná pozornost na vlastní stavy působí, jednak přirozenost jich ohrožujíc, jednak vlastní účel pokusu měníc. Že dle doby reakce se pozná intel. schopnost, platí velmi relativně, ježto to závisí na četných subj. vlivech i na povaze úlohy dané a teprve četné pokusy dovolují závěr do jisté míry pravděpodobný. Spíše se ovšem pozná povaha asociace individuální (visuální, akustické, motorické, jindy vybavování dle pouhé kontiguity, jindy logické, jindy zdánlivě sprostředkovaná nevědomým členem), což ovšem může pedagogicky býti důležito. — Při pokusech o psychologii soudu jednalo se o to, zda soud jako psychický stav se liší od reprodukce na asociativním základě (kde již často se spojení soudové cítilo) či ne, kde osoby prohlásily, že hlavní věcí zde je, aby vztah mezi podnětem a reakcí byl chtěn neb aspoň uznán (čímž ovšem je dán rozdíl mezi prostou asociací a soudem, ale nerozhodnuto, není-li tato psychicky již sama, aspoň často, zároveň soudem, byť se to i jasně neuvědomilo — a že takové asociace počitkové jsou, nemožno pochybovat).

Auktor dává pak s tohoto hlediska rozdělení soudu dle obsahu, dle toho, jak vystupují ve vědomí, dle toho, jak jsou dány, a konečně jak se k nim chová soudící subjekt. Schéma obsahuje asi všecky možné druhy soudu, není vždy však methodické (členy nejsou vždy koordinované, na př. v rozdělení čtvrtém). — Auktor pak na základě výpovědí osob liší předmětné myšlení a pojmové znaky: 1. Jakýsi směr na venek, 2. vědomí skutečnosti, 3. spojení obyčejně s představou zrakovou, 4. jsou zde vztahy možné jen mezi předměty. Ale uznává přechody obou způsobů myšlení i individuální rozdíly, dle indiv. obecného stavu vědomí, jichž typy vypočítává a třídí a redukuje na dva základní, intelektuální a afektivní, aniž by ve vůli viděl (s Külpem a Münsterbergem) zvláštní kvalitu vědomí.

V části o psychologii vůle, nazývá ji vědomím aktivity, totiž vědomím, že přemýšlení se děje úmyslně, s vědomím směru, za pozornosti a motor. pochodů i organ. počitků jako průvodních jevů, což nejvíce vyniká při volním jevu, při úloze skoncentrování pozornosti (již však nepovažuje s Wundtem za centrální volní jev vůbec).

Auktor končí zajímavou kapitolou o indiv. rozdílech, kde vynikají typy asociační různé, subj. povaha i živost představ, jich vzájemné se pronikání v různých oborech (fotismy a fonismy), jež vedou pak k objevení abnormních zjevů psychických.

Důsledky činěny ovšem na základě pokusů, ale i neodvisle od nich, zvláště poslední, nicméně patrno, že podobné psychologické pokusy, vhodně modifikovány a účelně i opatrně řízeny, vedouce k důsledkům pro psychologii individuální, jsou zároveň velmi cenné pro pedagogiku. 7.

Zeitschrift für Socialwisensschaft. 1907. seš. I.

Dr. F. Prinzing, *Bevölkerungstheoretische Probleme.*

Sčítání lidu za posledních 50 let ukazuje, že obyvatelstvo na mnoha částech naší zeměkoule značně vzrostlo, zvláště v Evropě, Japonsku, Sev. Americe. V Evropě se počet obyvatelstva za sto let zdvojnásobil, nehledě k mnoha milionům, jež přešly z Evropy do světadílů jiných. V Evropě bylo roku 1800 asi 187 milionů, r. 1900 přes 400 milionů obyvatel, ve Spoj. státech stouplo obyvatelstvo s 5 milionů r. 1800 na 76 milionů r. 1900. Co umožnilo tento obrovský vzrůst? Jsou to veliké objevy 18. a 19. století, především Wattův vynález, paroplavba a železné dráhy. Bez tohoto si nelze mysliti výměnu produktů jednotlivých zemí, jichž je k udržení tak velikých množství lidí nutně zapotřebí. Jak veliký význam může míti potence jednotlivce pro celou populaci! A ještě silnější jest tento vliv, stojí-li jednotlivec takový v čele vlády. Vzpomeňme jen na Irsko, kde následkem opatření vlády anglické obyvatelstvo kleslo z 8 milionů r. 1841 na $4^1/_2$ milionů r. 1901. Vzestup lidstva předpokládá, že počet porodů je větší než úmrtí. Větší počet narozenců přivádí do života nové konkurenty a tím i pokrok. Za normálních poměrů se ukazuje vždy převaha počtu narozených nad počtem zemřelých. Že by však to musilo vésti k přelidnění, se dosud nepotvrzuje, naopak v přítomné době se jeví na mnohých místech nedostatek lidí, třebas že některá povolání jsou přeplněna. Problém přelidnění není otázkou statisticko-populační, nýbrž otázkou hospodářskou. Nestačí-li země vyživiti své obyvatele, ukáže se ihned reakce v menším počtu porodů a silném vystěhovalectví. A zde je pozoruhodno, že až dosud vystěhovalectví se bralo jen do pásem mírných, avšak nyní je oprávněna naděje, že se podaří i pro tropické kraje Evropana uzpůsobiti.

Důležita je otázka, zda přírůstek obyvatelstva zhoršuje nebo zlepšuje plémě. Dle Malthusa by se vždy plémě zhoršovalo. Kdyby byl správný zákon Malthusův, tedy by se kulturní niveau nižších vrstev nikdy nepovzneslo. Skutečnost však poučuje o opaku, vizme na př. dělníky anglické, na něž se přímo Malthusův zákon vztahoval. Ovšem nerozhoduje zde snad vyšší postavení dělníka, nýbrž jeho výkonnost duševní a tělesná.

Zvýšená populace vyžaduje vždy jisté výše kultury, a to již z toho důvodu, že jest způsobována zmenšenou úmrtností, jež závisí na tom, jak se dovede čeliti nemocem epidemickým. Samotný blahobyt, jak se uvádí často, nestačí, aby úmrtnost udržel na nízkém stupni, vizme jen velkou úmrtnost za doby rozkvětu v Německu ve stol. 15. a 16.

Auktor pak podrobněji ukazuje, že ani tělesná zdatnost lidstva kulturou se nezmenšuje. Hynou-li národové pod vlivem kultury, jest hledati příčiny ne v pokrocích hygieny, nýbrž na poli ethickém, ve špatné životosprávě.

Naskytá se otázka, co je pro tělesný a duševní vývoj národa příznivější, zda velký počet porodů či malá úmrtnost. Kdo viděl r. 1906 v Berlíně diagramy o úmrtnosti kojenců, přesvědčil se, že vysoká úmrtnost kojenců nepůsobí ve smyslu Darwinově výběrem nehledě k jiným následkům neblahým.

Ku konci klade si auktor otázku, existuje-li jednotný zákon populační, a zodpovídá si ji záporně. Počet obyvatelstva je podmíněn jen z malé části poměry přírodními obývané země, v daleko větší míře vlastnostmi lidu samotného a vlastnostmi vládců. Jest jistá vnitřní souvislost mezi historií národa a počtem jeho, a jako se nepodařilo dosud prokázati jednotný zákon v historii, tak také ne pro vývoj populace. Dříve se přikládal velký význam poměrům klimatickým a horopisným. Že se však nesmí tolik váhy na to klásti, vychází již z toho, že země kdysi kvetoucí (Mesopotamie, Fenicie, atd.) dnes vykazují populaci velice skrovnou.

Vývoj populace má své příčiny vnější i vnitřní. Ke vnějším náleží klima, povaha země, u národů necivilisovaných též okrsek skýtající potraviny, činnost vládců, zákony o uzavírání sňatků, o obchodu a průmyslu atd. Mnohem důležitější však jsou příčiny vnitřní, vlastnosti, jež jsou skryty v lidu samém, a to jsou: životní síla jeho a jeho inteligence. Sotva bude lze i budoucně stanoviti nějaký jednotný zákon, ježto může buď ta nebo ona stránka vystoupiti do popředí. S určitostí však možno říci, že vždy u národa zdravého jest počet porodů větší než úmrtí, abstrahujeme-li od válek, hladu a pod.

Stanovisko spisovatele je střízlivé, ne pesimistické, ne nesprávně generalisující. Mnohé vývody jeho kryjí se s vývody známého spisu prof. Foustky. *Dr. F. Lukavský*

ZPRÁVY.

Šedesáté narozeniny slavil v květnu t. r. Jan Kapras, jenž svou činností v oboru filosofickém, zvláště v psychologii, pojistil si čestné místo v literatuře vědecké. Studovav na universitě pražské nejprve theologii, pak matematiku, fysiku a filosofii vyučil se, jakož za daných poměrů jest pochopitelno, na Herbartovce, a první jeho práce byly psány úplně v tomto směru. Jsou to na př. pojednání v programech gymnasia brněnského, na němž stal se skutečným učitelem r. 1876, „O Kantových kategoriích se stanoviska filosofického realismu" (1876) „O základných zákonech psychofysických" (1879), o nichž jedná se stanoviska určeného knihou Durdíkovou o psychologii; pak četné rozpravy filosofické, psychologické a pedagogické, které z části vyšly souborně v zaniklé Bayerově bibliotéce pedagogických klasiků pod názvem: Jana Kaprasa Sebrané rozpravy psychologické. Svazek I., byvše původně vydány v různých časopisech učitelských. Avšak čím více se Kapras zabýval psychologií, tím více odchylovati se počínal od původního orthodoxního stanoviska Herbartovského, všímaje si bedlivě nového ruchu v tomto oboru, až v poslední práci psychologicko-pedagogické „Paměť" (1885) vidíme jej skoro úplně na stanovisku moderní empirické psychologie školy Wundtovy Školní kniha o psychologii, kterou vydal r. 1884, je pokus vymoženosti nových směrů v psychologii spojiti se stanoviskem Herbartovským, jehož přidržeti se kázaly ohledy na školní tradici, kterou se tento směr na rakouských školách od dob Exnerových a pod vlivem universitních psychologů pražských a vídeňských velice pevně zakořenil, více asi než vlastní vědecké přesvědčení, jakož svědčí současně vydávané články časopisné. Spojení toto nemohlo se zdařiti, poněvadž metafysické předpoklady Herbartovské psychologie jsou s empirickým, čistě vědeckým stanoviskem moderním naprosto nesrovnatelny. Avšak kniha znamená přes to pokrok značný proti knize Durdíkově a vyniká v ohledu didaktickém mnohými přednostmi, zvláště tou, že přihlížejíc neustále k básnické a prostonárodní literatuře odtamtud čerpá doklady k poučkám psychologickým a čtenáři sledování vědeckých analys neobyčejně zpříjemňuje.

Velikou zásluhu Kapras má, a musí býti právě nyní uznána, když pedopsychologie mezi pedagogy tak význačné pozornosti se těší, že byl první u nás, jenž důležitost pedopsychologie pro pedagogiku pochopil a nejen o postupu jejím v Němcích příležitostně referoval, ale i sám pozorování o dětském životě činil a jiné, zvláště učitelstvo, k nim povzbuzoval. Cenná jsou pozorování o vývoji řeči dětské, jež činil o svém synu, nynějším docentu na právnické fakultě, a jež uložil ve spise Psychologické základy mluvy lidské. On také podal první spis o pathologii dětské „Duševní cho-

roby ve věku dětském" (u Pelcla) — zároveň své poslední, větší dílo a snad vůbec poslední práce veřejnosti podaná.

V oboru filosofie důležity jsou jeho příspěvky ku poznání filosofie Komenského. Nejprv pojednal o Komenského psychologii: Stručný Nástin J. A. Komenského dušesloví (Val. Meziříčí 1892), potom vydal Nástin filosofie Komenského (tamže r. 1894), největší svůj spis, v němž s velikou důkladností vykládá, odkud pocházely Komenského názory filosofické a v němž podává překlad Komenského Fysiky vyšlé r. 1633. Do oboru filosofie spadá také spis Kaprasův o spiritismu (Spiritismus, kulturní a psychická rozprava. V Č. Brodě 1885). Zasloužilému jubiláru, jenž odpočinek svůj tráví v ústraní v Novém Bydžově, přejeme vděčně vzpomínajíce, co ve filosofickém oboru zdárného vykonal, mnogaja ljeta. *Ki.*

Proti fakultě theologické. Studentstvo české, sdružené ve 40 spolcích, podalo na senát české university žádost, aby ministerstvu vyučování předložen byl tento návrh:

I. Budiž uznáno neslučitelným s důstojenstvím vysokého učení, aby studijní rok na universitě zahajován byl obřady určité církve a aby hodnostáři universitní jako takoví a tedy nikoliv jako osoby soukromé též během studijního roku účast měli na různých obřadech a slavnostech církevních.

II. Buďtež ze svazku universit jakožto ústavů eminentně vědeckých vyloučeny všecky a jakékoliv konfesionální školní a ústavy theologické, zejména budiž jakožto ústav nevědecký zrušena a z universit odstraněna t. zv. fakulta theologická.

III. Naproti tomu zřízeny buďtež na fakultě filosofické stolice pro srovnávací vědu náboženskou a pro dějiny náboženství a církví, kde by se o faktech do těchto vědních oborů patřících dostalo posluchačstvu od skutečně vědeckých, konfesionálně neinteresovaných učitelů pravdivého a výsledkům moderního vědění odpovídajícího učení.

IV. Vysoká c. k. vláda se žádá, aby zákonodárným sborům v době co nejbližší příslušné návrhy zákona podala.

Mimo to byla svolána na 12. května velká manifestační schůze studentstva obou národností, v níž o uvedeném návrhu porokováno a přijata resoluce v jeho smyslu

Nezáleží na tom, jaký praktický výsledek bude míti snaha studenstva. Ačkoli je nade vši pochybnost jasno, že studium theologické a studium vědecké jsou dva zcela různé způsoby využitkování lidského intelektu, jichž principy — víra a rozum — jsou si diametrálně protivny, a ačkoli každý ví, že ze spojení jich v jeden celek vzniknouti mohou a vznikají neshody stěžující vliv university na veřejný život ve směru pokroku: je naděje na úspěch snahy minimální. Neboť z projevů profesorů německé university Bachmana a Pfersche je vidět, že moloch národnostní nesnášelivosti a tak zvané politické, zájmy, při nichž ethické a logické důvody podříditi se musí zásadě, že cíl posvěcuje prostředky, ať jsou jakékoli, postaví se i v této

otázce proti požadavkům pokrokovým, a že se celá ta ethická bezzásadnost zakryje pláštěm oportunismu, v jehož záhybech útulně se pěstí všechna špína naší společnosti.

Avšak že právě studentstvo, a to převážná většina jeho, podáním návrhu proti fakultě theologické přiznává se k zásadám, jichž návrh je přímým důsledkem, to je důkaz potěšitelný a skýtá záruku, že není doba daleká, kde zásady ty počnou se uskutečňovati odstraňováním přežitků středověkých, které plynuly z názorů nyní překonaných. Studium theologie, t. j. vychovávání kněží určité konfese, nenáleží na universitu a poslouží se jenom zájmům jednotlivých církví, když zmenší se příležitost ke konfliktům. Ovšem, ale nic nevadí, aby theologové studovali na universitě, totiž na fakultách nyní netheologických a aby byli přidržováni k studiu věd, jak se o to snažil Schell kdysi v dobrém porozumění prospěchu církve. Tím bylo by oběma stranám vyhověno, pokud toho třeba v daných poměrech, kde církevní organisace má nepopíratelný význam. Jak by se dále věci vyvinuly; to netřeba uvažovati; prozatím jest na čase, aby odloučením theologie od universit, oběma zjednána byla volná ruka k činnosti, za niž by nesly odpovědnost každá sama za sebe.

Proti snahám tuto vylíčeným ozvaly se dva hlasy z tábora theologického. Prof. Kordáč napsal článek do „Politik: „Theologie und Philosophie in ihrer organischen Verbindung mit dem Gesammtwissen und Leben der Menschheit, jenž vyšel též ve zvláštním otisku. Stanovisko spisovatele, jenž hájí vývojovou souvislost vědy a náboženství, je neupřímné a mělké. Spisovatel s velkým nákladem citátů dokazuje věci, o nichž nikdo nikdy nepochyboval a jádra věci, noetického poměru víry (náboženské — ne Millova belief) a vědy se nedotýká. Nikdo nepopírá a z důvodů, kterými akademikové návrh svůj opírají, neplyne, že by to popírali, že náboženství je důležitým činitelem intelektuálního a mravního vývoje lidstva, že náboženskost a vědeckost se nevylučují. Ale každý nepředpojatý vidí, že theologie a náboženství není jedno a totéž a že vědeckému postupu nic tak není nad odpor než kult a dovolávání se auktori' třeba za nadpřirozené vydávaných. Každý připustí, že rozum se může mýlit, ale z toho nenásleduje, že by učení církevní bylo pravdivé. Kordáč nevidí, jaká to nelogičnost zjevení pokládati za fakt a zároveň theologii ukládati za úkol důkaz tohoto faktu. Nevidí také, že citát z Platóna, kterým svoje uvažování končí, znehodnocuje jeho hájení theologie křesťanské. Jestli kdo, tedy právě křesťanští věrověstové odvážili se gegen die Götter zu freveln, které Platón bral v ochranu.

Ještě níže stojí prof. dr. Eugena Kadeřávka brožura: „Theologie katolická předmětem učení universitního" a doplněk k ní: Věcná souvislost fakulty theologické s ostatními fakultami. Jeho zásada jest: pravda jest jen jedna a tu podává, řekněme stručně, církev. Kde se věda od církevního učení odchyluje, je falešná. Tu přestává všechna diskuse. *Kí.*

Dar. Knihovně Jed. Filosofické daroval p. vládní rada J. Grim po jednom výtisku Willmannovy Didaktik I. díl, Theodora Waitze

Paedagogik (vydání Willmannova) a Zillerova Grundlegung der Lehre vom erziehenden Unterricht (vyd. Vogtova). Výbor vzdává dárci dík. *Ki.*

Osmitřídní česká střední dívčí škola (s osnovou reformního gymnasia), první ústav toho druhu v Rakousku vůbec, otevře svou první třídu počátkem školního roku 1907—1908 ve Valašském Meziříčí na Moravě. Ústav zřídí spolek „Dívčí akademie" v Brně s obcí Valašsko-meziříčskou, jejíž zastupitelstvo o věci té rozhodlo již definitivně ve svém sezení dne 14. t. m.

Předběžné přihlášky přijímá do 15. července t. r. řiditelství c. k. gymnasia ve Valašském Meziříčí. Podmínky přijetí jsou jako na ostatních gymnasiích.

Ježto zápis bude vždy konán o b r o k, je nutno, aby již nyní konaly se přihlášky, a to co nejdříve, na což zvláště upozorňujeme pp. rodiče, jichž dcery míní se věnovati studiu universitnímu. Přijímací zkoušky budou po prázdninách. Valašské Meziříčí jest krásné klimatické místo a má výtečné železniční spojení na všechny strany.

Připravuje se též pensionát.

Rousseauův klasický spis: E m i l čili O v y c h o v á n í vychází v překladu a s poznámkami od dr. A n t. K r e c a r a po druhé. Vyšel původně jako IX. číslo Bayerovy bibliotéky pedagogických klasiků českých i cizích, kteráž tak slibně začavši po několika číslech zanikla, aby došla pokračování v analogické bibliotéce vydávané Dědictvím Komenského za redakce prof. Drtiny. Úkaz to zajisté potěšitelný. Předmluva k překladu obsahuje důkladný životopis a vypsání pedagogická i ostatní činnosti Rousseauovy. *Ki.*

Linné-ovo dvěstěleté jubileum oslavuje se na mnohých universitách středoevropských a akademiích, zvláště pak okázalým způsobem v Norsku. O významu tohoto slaveného přírodopisce a poměru jeho k vývoji filosofického myšlení přinese Č. Mysl v příštím čísle článek prof. dr. N ě m c e. *Ki.*

Úmrtí. Věda česká utrpěla v krátce po sobě dvojí těžkou ztrátu. Dne 25. května zemřel dvorní rada p r o f. d r. J a n G e b a u e r dne 29. května prof. dr. B o h u s l a v svobodný pán R i e g e r. Ani jeden ani druhý nezabývali se literárně otázkami filosofickými; ale oba celým svým životem a svou činností representovali určitý názor na svět, oba svou tichou, vědeckou činností měli vliv na veřejný život našeho národa, oba byli bezúhonné charaktery. Vědecká činnost jejich týkala se oborů různých a věkem byli daleko od sebe. Gebauer byl takměř sedmdesátník, Rieger čítal sotva let padesát, náleželi dvěma generacím a proto nelze je co do vědeckého významu přirovnávati. Gebauer jest ve svém oboru jakožto tvůrce historické gramatiky českého jazyka jedním z hérů našeho vědeckého vývoje, Rieger byl na počátku své mužné tvořivosti v oboru české kulturní a politické historie, která slibovala dospěti k podobnému výsledku. To však budiž v tomto časopise konstatováno, že starší Gebauer byl venkoncem přívržencem směru pokrokového, mladší Rieger směru

konservativního. Gebauer ve všech otázkách kulturních a sociálních, k jichž řešení vede neklidný proud našeho národního života, sympatisoval s ideami opravními, jimž náleží budoucnost. Byl rozhodně svobodomyslný ve věcech náboženských čili, jak říkáme, antiklerikál a v otázkách národních chápal rovnoprávnost přesně ethicky, v odporu s tak mnohou jednostranností náš veřejný život ovládající. Kdyby se zachovaly intimní zápisky o názorech jeho, způsobily by takové překvapení, jako kdysi objevení zápisků Jungmannových. Nebyl však povaha impulsivní, nechtěl se nijak vyrušovati z práce vědecké, v níž spatřoval svůj životní cíl, a za tu cenu neodmítnul kompromis, z něhož bychom nesprávně soudili o jeho životním názoru. Stejně poctivý ve svém konservatismu byl Rieger. Takových zjevů potřebuje národ náš, aby mravní ušlechtilostí jejich zušlechtil se veřejný život. Budiž jim paměť vděčná! *Kř.*

Bibliografie. Čilé Dědictví Komenského počalo vydávati novou sbírku pod názvem: Dítě, za redakce prof. Čády. Je to sbírka spisů věnovaných studiu dítěte, zvláště českého a má ve volných lhůtách přinášeti původní práce i překlady z oboru psychologie dítěte, pedologie, pedopathologie atd. Prvním číslem je spis Františka Housera, Výdělečná práce školních dětí. Str. 157. Cena K 2·40. Připojen výtah německý, francouzský a anglický (nestačil by francouzský?). — Ve Sbírce přednášek a rozprav z oboru výchovy a lidového vzdělání, již pořádá Jan Mrazik a vydává též Dědictví Komenského, vyšlo šest čísel: 1. O vzdělání (Jan Mrazik) 30 h. 2. O součinnosti rodiny a školy (Jindř. Vorel) 40 h. 3—5. Epištoly rodičům (Adolf Vlček) 32 h, 48 h, 30 h. 6. O pravé výchově všelidské a národní (V. Kálal) 32 h. — Encyklopedické knihovny (red. J. Úlehla) vyšlo č. VIII. obsahující Frant. Krejčího Psychologie díl III. Paměť a obrazotvornost. Cena 3 K. — Filosofické bibliotéky vydávané českou akademií vyšlo řady I. číslo 1. obsahující filosofické spisy Vincence Zahradníka, jež sebral a úvodem o životě a filosofii Zahradníkově opatřil Frant. Čáda. Díl I. Zahradníkova logika a příspěvky k psychologii, poetice a pedagogice. Str. 369. — U Henry Paulin & Comp. v Paříži vyšlo: Henry Goujon, L'expression du rhytme mental dans la mélodie et dans la parole. Str. 310. 5 fr. Joseph Prost, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie Cartésienne. Str. 274. Leçons de morale fondées sur l'histoire des moeurs et des institutions, par A. Rey et H. Dubus, 1 vol. in-18, cartonné. 2 fr. 50. Lectures morales, Morale individuelle, par G. Chatel, 1 vol. grand in-18, cart 2 fr. 50. Lectures morales, Morale sociale, par le même. 1 vol. grand in-18, cart. 3 fr.

FRANT. ČÁDA:

AMERLINGOVO UČENÍ PRŮVĚDNÉ.

Jde-li o vylíčení života a názorů nějakého myslitele, nejlépe jsme na tom, jestliže auktor sám nějak obé vylíčil nám stručným anebo podrobnějším způsobem.

Kdyby i nic jiného nepadalo v takovémto případě na váhu, bezprostřední původnost příslušných dat již sama sebou činí podobný nástin životopisný a vylíčení názorů zajímavým svrchovaně. A v situaci takto příznivé jsme i u Karla Slavoje Amerlinga, jehož narozenin sté výročí připadá v tyto právě dny. Amerling prodělal totiž r. 1876 záchvat mrtvice (prý z rozčilení jakéhosi); neschopnost mluviti potrvala při tom jen několik hodin, ale neschopnost motoricky ovládati pravou stranu několik dní. Ačkoli se však za krátký čas z nebezpečenství a z bezvládnosti oné vybral, Amerling přece domníval se, že konec života jeho již nadchází, a proto sepsav „závěť", t. j. stručný nástin svého života, svých snah a hlavních thesí diasofických, vytiskl ji (ve formě 3stránkového letáku u J. Spurného v Praze) a rozeslal svým přátelům. Není mi známo, že by někde byla tato „závěť" Amerlingova poněkud jen respektována, nadtož otištěna; poněvadž pak letáky takové vydány jsou pravidelně brzké zkáze a ztěžka bývají přístupny již po několika létech, kladu sem překlad oné závěti, maje za to, že ve dny jubilejní toto publikování nejen nejvhodněji oživí památku na velikého pedagoga, naturfilosofa a lidumila našeho, ale i jsouc zároveň vylíčením a zároveň dokumentem k dějinám filosofie české XIX. století, snad poslouží těm, kdo jednou budou moci podrobněji stopovati život, činnost a filosofii zajímavého onoho muže našeho.

Závěť vytištěna jest německy s nadpisem: „Vermächtniss an mein engeres und weiteres Vaterland und an die Menschheit". Zdali snad také české exempláry existovaly, nevím; aspoň marně jsem po nich se sháněl. Za leták, který mám před sebou, děkuji p. škol. radovi J. Šauerovi z Augenburku. Podávám co možná věrný překlad „závěti" oné, datované 6. července 1877, a v poznámkách číslovaných připojuji své dodatky a vysvětlivky, orientaci čtenářově určené.[1]) Nemusím podotýkati, kterak jest svrchovaně zajímavo i z této závěti zříti, jak

[1]) Poznámky Amerlinga sama označeny jsou hvězdičkami.

Amerling své naturfilosofické a pythagorisující myšlenky nejvýše vážně pojímal, za objevy pro lidstvo důležité pokládal a se vším možným důrazem jich opravdu „do posledního dechu" hájil. Pokročilost věku a vážnost okamžiku, kdy načrtával níže uvedené řádky, zajisté valně přispěly k tomu, že theosofický dosah a obsah své „diasofie" pointuje co nejdůtklivěji a že mimovolně doznává, kterak filosofie jeho stala se mu — náboženstvím, ano lépe řečeno, domněle nejsprávnějším řešením náboženské otázky.

Závěť
určená mé
užší a širší vlasti
i
lidstvu.

Nikoli snad opičení po jiných ani přeceňování sebe, nýbrž skončené téměř žití a snažení mé nutí mne ke kroku tomuto, abych totiž ještě poslední své slovo pověděl o vědění a ovládání přírody, o vychovatelství a školství, o výchově rodinné a národní, o politice a náboženství.

Zajisté se mi připustí, že jsem oprávněn tak učiniti, přihlédne-li se k tomu, oč jsem po 70 let se snažil a co jsem zažil.

Jsem rozen v Klatovech 18. září 1807. Od rodičů svých, otce Němce[2]) a matky Češky,[3]) přišel jsem již v 5. roce k svému dědovi (s matčiny strany), vzdělanému to představenému v Chudenicích.[4]) V 12. roce věku svého vrátil jsem se do Klatov, kdež jsem absolvoval gymnasium; filosofická studia dokončil jsem ve Vídni. Na pražské universitě studoval jsem medicinu, načež jsem tu dosáhl místa assistentského.[5]) Ostatní svůj čas věnoval jsem v následujících 20 ti létech demonstrativním přednáškám z pomocných věd z oboru průmyslu, vystavěl jsem za pomoci několika šlechtických

[2]) Jan Amerling, c. k. vojenský vrchní mistr pekařský, pocházel z Moravy, z německé rodiny; pojav za manželku Češku, přestěhoval se do Klatov, kdež měl výnosný hostinec. Ženat byl dvakráte a měl z prvního manželství 2 syny, z druhého 7 dětí.

[3]) Anna roz. Jelínková, druhá manželka Jana Amerlinga; náš Amerling byl její prvorozenec.

[4]) Vincenc Jelínek byl syn zámožného soukenika chudenického. Zprvu mínil studovati na theologa, ale po smrti otcově převzal řemeslo jeho v Chudenicích a brzy pro rozšafnost i vzdělání své byl zvolen starostou chudenickým.

[5]) U prof. J. Sv. Presla; assistentem tu zůstal po 4 léta.

příznivců a měšťanských přátel budovu, která jak ve svém vnitřním zařízení, tak přednáškami v ní konanými vykazovala vše, čeho třeba jest k pravému a účelnému vzdělání lidovému.*)[6])

Do této doby spadá i založení záložny pro přičinlivé průmyslníky, které stalo se za pomoci zasloužilého Emanuela Zdekauera, jakož i vydání českého promyslného časopisu a obchodněpromyslného illustrovaného slovníku.

Poněvadž jsem v prázdninách na svých cestách, které jsem vykonal po celém Rakousku a veliké části Evropy,[7]) studoval kromě scenáře přírody také člověka v jeho životě rodinném a národním a takto jsem poznal nedostatky vychování a školství, jakož i obecného vzdělání a ušlechťování lidového, rozhodl jsem se konati v létech 1838—1848 případné přednášky pro ženy, vlastní to základ výchovy budoucích generací. R. 1843 otevřela k mému podnětu Bohuslava Rajská[8]) první ženský ústav k mravnímu i praktickému vzdělání zdatných hospodyní jakožto základu života rodinného, národního a státního, kterýžto ústav má manželka[9]) od r. 1844 mnohonásobně rozšířila a řídila až do r. 1870.

Když r. 1848 zřízena byla první česká hlavní škola a kurs pro učitele národní, bylo mi od státu svěřeno ředitelství jich, kterýžto úřad zastával jsem po 20 let a přes mnoho nesnázi pomáhal jsem odchovati vlasti více než 1200 zdatných učitelských sil.

Před svým pensionováním i po něm snažil jsem se k radě některých učených přátel a členů král. společnosti nauk v Praze sbírati fakta z veškerého života lidského a přírodního za účelem skizování biologicko-harmonické soustavy přírodní,[10]) snažil jsem se dále fakta nasbíraná v rozličných časopisech uveřejňovati, kresbami doprovázeti a zakládati hlavní knihy o komplexech přírodních, o ovládání přírody, o fenologii spolu s preparáty a sbírkami.

*) V této budově, na Novém Městě č. p. 525. zřídil jsem s vysokým povolením ústav pro přírodní léčbu, v níž mně pomáhali 3 lékaři.

[6]) „Budeč".

[7]) Cesty vykonal po Rakousku, Německu, Italii, Švýcarech, po přímoří Jaderském i Egejském.

[8]) Kterou původně mínil pojmouti Amerling za ženu, jež však, jak známo, provdala se za Čelakovského.

[9]) Františka Svatava, rod. Michalovicová z Plzně.

[10]) Jeho „Skizze zu einem biologisch-harmonischen Natursysteme" vyšla v Praze 1854 (ale jenom autografovaná).

Když ustavil se přípravný komitét ke konstituování zvláštní společnosti onomu bádání určené, vyložil jsem ve více sekcích 37. sjezdu přírodozpytců v Karlových Varech svůj záměr i prostředky k jeho uskutečnění, pokud již byly nashromážděny, a s potěšením setkal jsem se se souhlasem s mnoha stran i upřímnou pomocí.[11])

Všecky tyto mé zkušenosti v rozličných odvětvích věd, zdá se, opravňují mne, abych v podvečer svého žití několika slovy obrátil se k rozumu a srdci svých přátel a bližních.

Pokud se týče věd přírodních, radím, aby se vynaložilo co nejvíce možná studia na oekonomii přírodní, by se poznalo, jak příroda dovede ve velkém i malém, v celku svém i v jedincích dosahovati měnivě svých cílů. Chce-li člověk prováděti „policii přírodní", třeba mu, aby nejprve seznal pokyny přírody samé a snažil se ji postihovati tak, aby uvaroval se ve snahách svých kulturních jakéhokoli experimentování a přehmatů. Každé zemi jest provésti nejprve prozkoumání země a pak hned podejmouti se prozkoumání přírodně a kulturně oekonomického, a to co nejvšestranněji, ve všech říších přírodních.

Po tomto scenárním výzkumu podiovém nastává ve vzorné naší zemi ihned úkol výchovy individua, rodiny a národa.

Skoro všechny anthropologické společnosti, minulé i přítomné přecházejí, bohužel, od neznámého ke známému, ale pravidelně nedbají toho, čeho vyžaduje pokolení lidské ve svých potřebách přítomných. Zříme povšechně celé národy postrádati pravé solidnosti existence, radosti ze života a vyššího uvědomění si cílů aer vývojových lidstva i přírody.

Vlastní pevnosti lze domoci se jedině vědomým progradním a retrogradním skonsolidováním individuí, rodiny a jejich hesel, ovládáním a řízením generace co možná do nekonečna.[12])

Před lidstvem a jeho vychovateli otevřeny jsou cesty, které v snaživé naší vlasti jsou již raženy; jen poznání důležitosti a upřímné,

[11]) R. 1868 (v Praze) vyšel sborník: Gesammelte Aufsätze auf dem Gebiete der Naturökonomie und Physiokratie", vydaný „přípravným komitétem fysiokratickým" a r. 1869 založena byla fysiokratická společnost v Praze. Ve sborníku onom jest také (na prvním místě) publikována řeč Amerlingova na sjezdě přírodozpytců v Karlových Varech r. 1862 proslovená.

[12]) Jak to prováděti, schematicky naznačil Amerling [illegible] „geneastrem" čili „hodinami rodinnými".

jakož i účelné provádění jich může vésti k zlepšení tak velice žádoucímu a nutnému.

Národnostní otázka není dosud dosti poznána; ba jeví se namnoze jako závada ve škole, v úřadě a obchodě, závada jak „nahoru", tak dolů; a přece jest to příliš mocná páka k napomáhání čerstvému životu, pokroku a vývoji (evolucím) aer.

Co příroda má ve svých krajinách s rozličným vzduchem a horami, s rovinami a vodami, týmž právě jsou rozličné národnosti. Z jejich hlav, z jejich řečí mluví elementární síly, funkční procedury (pochody). Jakkoli jest usilovati o uniformnost, jednoduchost působení, smí býti tato jednotnost jeho vybíjející se, nikoli jedinečně elementární. Kdyby všude byly jen vody, byla by to potopa; kdyby vládly jen hory a vzduch výšin, byly by to jen vysoké Alpy a Spitzbergy bez života, studené, ledné a kamenité; naprostá nížina na nějaké kouli repraesentovala by nekonečně stále totéž. Jen spojení elementů stvořuje život v říši přírodní i lidstva.

Co se týče politiky, zůstane má širší vlast dávno známou „Felix Austria nube". Nicméně tyto státní svazky jsou již dokonány, avšak schází ještě svazek rodičovsky duchový, a pozná-li Rakousko jeho nutnost, zmizí všechna rozmrzelost jeho dítek-národů a nový život dokáže před celým světem nutnost dalšího trvání rakouského celku státního.

Stane-li se Rakousko skutečným státem národy vychovávajícím, zavzní z této harmonie, z akkordů jeho šesti korun hymna národní, kterou z radostného srdce zpívají všichni jeho obyvatelé, a nerozlučný rakouský dům národovýchovný stane se školou celému světu.

Nátlak a vztlak, rozháranost jeho členů musí býti odstraněny z této školy; láska a ušlechtilé závodění, využití všech vloh, cílů vědomá enharmonie budiž heslem budoucího Rakouska. Žádná síla nebudiž přehlédnuta, potlačována, všecky buďtež aktivovány, aby byly hodny onoho napříč položeného náprsníku (broche) na ňadrech panenské Evropy, vzdělavatelky všech ostatních dílů světa

Co posléze se týče náboženství (das Religiöse), základy jeho tu nečerpal jsem tak z theologie a historie, nýbrž přidržel se přísné vědy a ve třech náčrtcích a výkladech tak podal jsem důkazy, že žádný pozorný čtenář na konec by neuznal za nevhodné, aby sám nedovedl předložených praemiss k příslušnému závěru.

Diasofie (průvěda) není mé vlastní dílo, nýbrž dílo jen ode mne sebrané, srovnávající, nastíněné a dílo z rozličných mluv vědy vše přivádějící v obecnou mluvu formulí; diasofie jest tak neklamná,

jako kterákoli přísná věda a to tím více, poněvadž repraesentuje souhrn všech věd.

Když promyslíme všecko tam obsažené, mluví toto vše pevně o existenci vyšší, nestvořené říše, kteráž jest právě tak neklamná, jako jest pojem Boha.

Tento svět existuje od věčnosti a chceme-li mluviti po způsobu církve, v její tak výborně populární formě, jest Bůh, tvůrce veškeré přírody, jest Duch svatý a následkem toho jest i Bůh-Syn, který mezi námi žil a žije a shrnuje všechny prvočtenkově jednotníky řady perittonní, který z jich těsných poměrů přestoupil v artionní řadu způsobu a cnosti a tuto v plnosti času, na konci heptadické aery evoluční a na počátku dvanáctečné aery nynější vykoupil tím způsobem, že naučil ji milovati Boha nade všecko a bližního jako sebe sama a snažil se ji zduchovniti a převésti ze světa hmotného do enharmonického.

Veliké toto dílo založil na konci heptadické aery tím, že smyslné čili egoistické pudy lidské (Platonových to 6 koní černých) a sedmero prací denních ze sama bahna sedmi hlavních hříchů v tolikéž cností, v tolikéž cností milosrdenství, ba až i ve svatostní výši zduchovnil a vůdcovství 6 bílých koní Platonových, totiž 6 hlavních sociálních pudů nynější aery dvanáctečné — nastávajících snah a vymožeností Ducha svatého — vyřkl významně dvakráte, takže tyto hříchy ani v tomto ani v onom životě nebudou moci býti odpuštěny. To jest ono veliké dílo Kristovo pro všecky časy a světy.

Nám lidem zůstaveno jest jen provedení toho, abychom nějakou vlastní zásluhu měli. Vše to Kristus, jenž jest Panperitton, spečetil svým z mrtvých vstáním.

Že lidský duch jest nesmrtelný, není již otázkou; neboť jak bylo řečeno na počátku, existuje výš analytická, naprosto živoucí říše duchů a duchová, kterouž člověk, třebas zdánlivě tak málo prvotinami ducha svého dostává porozumění a obsahu, přece věčně zůstává zdokonalitelným, jako každý člen perittonní v řadách artionních a arithmonních věčné prabytosti a všebytosti.

Tu není nijakého blouznění, nýbrž věta jak věta jest následek nezvratných vět, které jsou právě tak pravdivy, jako jednotlivé pravdy mathese, hudby, vyššího duchového a vědeckého života.

Vážně a hluboce jsa pohroužen do úvah stojí tu moudrý člověk, jemuž jeví se křesťanství ve své šťastně populární mluvě nikoli lhostejným, nýbrž naopak svrchovaně důležitým pro všecky časy."

*

Poslední oddíl Amerlingovy závěti, vykládající názor jeho na náboženství a speciálně na učení křesťanské, nevykládali jsme poznámkami, poněvadž pro čtenáře, „průvědných“ výkladů Amerlingových blíže neznalého, bylo by třeba připojiti vysvětlivek poměrně mnoho a obsáhlejších. Místo toho stačí podotknouti, že Amerling pokládal tedy, jak patrno, křesťanské učení za nauku v jádře správnou, jen ve způsobu výrazu za „populární“, t. j. koncese lidovému způsobu myšlení a mluvení činící, sám pak vážně a pevně byl přesvědčen, že pravé náboženské jádro vyjádřeno jest jeho poučkami diasofickými, t. j. rozličnými jeho tvrzeními, pythagorisujícími a (z části i) schellingovské fantasie připomínajícími. A jako by tušil, že pro „nezasvěcence“ do jeho diasofie lecos by mohlo zůstati v oddílu posledním uvedené „závěti“ nesrozumitelným, postaral se hned ještě téhož roku (1877) zvláštním letákem, adresovaným kaplanu chudenickému J. Souhradovi, o nový výklad svých nábožensko-průvědných idei. Leták tento jest dokument nejen zajímavý, ale právě pro filosofii Amerlingovu velmi cenný, poněvadž podává nám jádro a všecky hlavní myšlenky Amerlingovy průvědy *česky*.

Ježto pak osmistránkový onen „list“ (také u Spurného vytištěný) rovněž dnes jest vzácný a rovněž neznámý a ježto dále jest to nejlepší komentář k závěrečnému odstavci „závěti“ Amerlingovy, kladu jej sem také, neměně v něm (kromě zřejmých tiskových chyb) ničeho. Zní:

List

k Jeho Velebnosti panu Josefu Souhradovi,

kaplanu v Chudenicích.

Jsem velice potěšen, že k mojí radě ráčíte začíti sbírat materiál ku kázáním o hříchách (sic!) proti Duchu svatému.

Bůh sám odměniž Vašnostem tu péči, a já spolu nepřestávám s mého stanoviska diasofického starati se o jakousi pomoc k nejmožnějšímu zanícení k této práci. Kristus to již sice učinil ve svém, hned na začátku vyučování svého držaném kázání s hory (Bergpredigt), promluviv o osmeru blahoslavenství chudých duchem, čistých srdcem atd. Avšak již správodající evangelisté, sv. Matouš (kap. IV., V., VI.) a sv. Lukáš (VI., 20.), každý dosti jinak píše, an každý jinak Krista pochopil. Sv. Matouš velebněji a sv. Lukáš materielněji; i má zde nynější diasofie povinnost tu, připomoci tím, co nyní již 1800letým ve vědách nalézáním a s církví porovnáváním shledáno a vytěženo bylo.

Radosti jsou to veliké, vidí-li diasofie, že tu i tam ponasvítiti může temné některé stránky pravdami buď z přísných abstraktních věd, buď z krásných um aneb z věd a nauk přírodních.

Říše Ducha svatého.

Bývá přeobyčejná otázka, modlíme-li se Otčenáš anebo vyučuje-li Kristus v evangeliích, což jest to vlastně království nebeské, o němž Kristus praví: „Starejte se napřed o království nebeské a to ostatní bude Vám přidáno."

Kristus mnoho a často vysvětluje, jak o vezdejší věci nemáme býti tuze pečliví, v oněch 8 blahoslavenstvích uvádě (sic!) po sobě vlastnosti těch lidí, jimž pak bezpečně slíbeno jest království toto. Z těch všech 8 blahoslavenství vypadá, že pán říše žádá:

Chudost duchem, pro dosažení a porozumění království nebeskému,

smutníky neb lkající, aby se jim potěšení dostalo,

jemnomyslné (sanftmüthige, πραεις), aby obdrželi v zemi panování,

lačnící po spravedlnosti, an se jim vší spravedlnosti dostane,

čistých srdcí, an samého Boha uzří v jeho pouhosti a přec všemohoucnosti,

pokoje milovných (sic!), an synové boží slouti budou,

ano milosrdných, an se jim milosrdenství dostane.

I nerozumí se těmto pro nebe vlastnostem tak snadno. U prvního snadno myslí světák, že tu vlastně jen hlupci se vyrozumívají, pak dobráci, napotom jemňounkové, naivní, toužílkové po spravedlnosti, pak mírumilovní, tedy skoro takoví lidé, jež opěvá Béranger, Francouz, co slabochy vladařské z Yvetotu, konečně neviňáčkové, jenž boha uvidí, napotom přísnici, jenž proto milosrdní jsou, že sami milosrdenství potřebují. Slýchal jsem, velebný pane, takových námitek posměvačných.

Věc ale ta v očích a posudcích diasofie zcela jinak vypadá a se okazuje, i vidno jest, že jen připraví-li se zasvěcenci a cvičenci, souditi mohou a mají, má-li úsudek býti alespoň poněkud platný. Diasofie, jak nyní stojí, může již skoro 21 punktů okázati, jak převelebná, ano vskutku božská jest tato říše Ducha svatého, t. j. království nebeského pro rozum i um mudřecký.

Napřed okážu Vašnostem poznenáhlé redukování všeho materiálu na pouhé nevyhnutelniny, napotom i redukování vi-

ditelných známek (cifer atd.) vědeckých, mathemat. analytic. (sic!), načež pak přejdu k tomu, jak říše ta při všem zjednodušení přec ohromně mocná se jeví až do neskončena, jak rostoucí pravá bohovecká i božská moc ta celý svět ve všem nejvyšším tichu spravuje a vše rozporození věčně i oblažuje, k sobě, k své slávě a blaženosti všecko táhnouc.

I počnu, jak již rozhledověda učila. Vsah abaxu, nestvořen od věků na věky, spolu jest mathematickou podstatou Boha; a sice celek podstatou Boha Otce, řada artionní Ducha sv. (sic!) a řada perittonní Boha Syna.

a) Řada artionní, totiž 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 atd. má tu do sebe vlastnost, že ku př. kupec ku zvážení všelikých závaží mezi 1 a 64 librami až do 100 a přes 100 potřebuje toliko 6—7 kusů závaží, nikoliv všech sto; neboť chce-li ku př. 9 odvážiti, potřebuje jen 1 + 8, chce-li 22 odvážiti, potřebuje 16 + 4 + 2, chce-li 63 odvážiti jen 6, chce-li 120 jen 7 atd.

Redukování to všech závaží na několik jen jest patrno. Říše hmotná se ztrácí.

b) Avšak řada artionní jest spolu také řada dyadní (dvojíční) totiž soustavy čísel dyadické, kde jen zapotřebí udati znamení: ano neb né (sic!), tečky neb nicky aneb toliko nic, aby se v řadě vidělo, že se myslí číslo to neb ono; toliko zapotřebí políček prostory nepohnuté ony řady, kde první políčko platí 1, druhé 2, třetí ne 3, ale 4, čtvrté 8, páté 16, šesté 32, sedmé 64, osmé 128 atd. Chci-li ku př. 13 značiti dyadicky, naznačím jen 4 políčka 1. 1. 0. 1, nebo k tomu jen míst 1. 1. 0. 1, totiž čísel 1 a 4 a 8 zapotřebí jest a ty dají 13.

c) Dyadiku vynalezl u nás Leibnitz i učil kněze, zvláště Jesuity, jakby toho použíti mohli, aby Číňany poučili, jak Bůh z ničeho svět stvořil. Shledalo se, že Fohí (sic!) také již 2000 let před Kristem Pánem tu samou soustavu vynalezl a ve velké knize Číňanům vyložil.

d) Že ale řada artionní jakkoli nepatrně začíná 1, 2, 4, 8, 16 atd., předce čím dále a výše, tím více a ohromněji, ano nepochopitelněji do nesčíslnin pokračuje, to patrně a názorně okázal mudrc a nálezce šachů (hry). Král indický chtě se mudrci odměniti žádal, aby vyřknul, co by sobě za odměnu přál. I odpověděl tu mudrc: nepřeji si než na první políčko 1 zrno pšenice, na druhé 2, na třetí 4, na čtvrté 8 atd. až do posledního políčka, jak to v šachovní hře již známo jest. Král slyše to, rád povolil žádosti mudrce, nemysle si, jaké ohromné množství pšenice tu bude zapotřebí. I okázalo se,

že by se tu vyžadovalo až do 64 políčka šachu 17tero žní, kdyby i celá zeměkoule jedním byla polem obilním, napotom stodol že by bylo zapotřebí 91,522, každá v objemu 14,400 mil, a semení aby nahromaděno bylo 20 stop do výše i v každém krychlovém palci 450 zrn, což by v celku: 18,466,744,073,709,551,615 zrn chovalo.[13])

e) Viděli jsme již tu, že říše artionní ohromně roste. Avšak to posud jsou jen čísla neb veličiny; další vlastnost té řady (*αρτιον*) jest, že jest řadou sudek t. j. čísel sudých (gerade Zahlen) naproti číslům řady lichých čísel (ungerade Zahlen), jimž vezkrze celé člověčenstvo připisuje jakousi nepodařenost, lichost, bezpravidelnost (Lynchjustiz), čímž tato řada vchází v řadu jakési nemorálnosti, nemravnosti, krátkoměrnosti, chybnosti atd. I děti znají hru na lichu a sudu, i lid nechce míti 13 lidí u oběda, ale jen 12, i lid chce míti párky (Paare, gepaart), an to má v citu, že u stejných jest pravidlo známé a spolehlivost, u lichých ale nesouměrné, neznámé, teprv vypátratelné, samo o sobě nedělitelné, nesrozumitelné ano čím více samých lišin a jednotlivců roste, tím více přibývá neznámosti, strakatosti a zmatku.

f) Již ale tudy začíná říše svědomí, jež na ony sudy párky, spojky mnohem více v jednání klade, ohledem patření na konec (Respice finem!) nežli na krátkoměrné lichy.*) Cicero dobře tu praví, že v člověku teprve později uvědomění těchto rozdílů se tvoří a člověk nový, vyšší ze starého vyrůstá, i pak sluje conscientia, jevíc se takto co ohromná mocnost, o níž latinik praví: Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Sem i patří: Pereat mundus, fiat Justitia; též: Justitia fundamentum regnorum. Zde i člověk pospolu cítí své určení a svoji výši, ano bohatýrem se stává volaje: „Míry ony velebné musí se voliti a zastávati před lichými, an jinak nejsme hodni nositi povolání toto a tváří hleděti pravým úhlem k nebi t. j. býti člověkem s Pythagorejským mostem čili s prvotinami ducha trojičného, božského.

g) Věc ale svědomí jde výše, nejen k spravedlnosti patrně

[13]) Povídačka tato vypravuje se o vynálezci šachu i jinak, že totiž požádal si součet zrn ze všech 64 polí šachovnice, když by na políčka dáno bylo 1! 2! 3! 4! atd. do 64 zrn!

*) Že názor velikosti, dalekosti, zvláště hlubokosti i na cit působí, odvolati se musíme na bolest v nohou, až někdy přehroznou, hledíme-li s hůry pavlače do dvora velkých domů aneb s výší věží na města pod nima ležící. Jesti tu jakási anticipace bolesti, která by následovala, kdyby člověk v skutku spadl dolů. Jesti to spojení názoru hned s citem a i vědomím a svědomím.

světské, ale i k tajné, totiž k hříchům proti cudnosti, proti bohu, proti rodičům, pokrevným atd. Kdož nezná řecké Erinnye, jich Orgie, Furie, Harpyie, kdo nezná Egyptské (!) soudce po smrti, Radamantha, Aeaka, Minosa (sic!), kdo nezná jich Orkus?

h) Věc artionní také stoupá do výšin filosofie; neboť kdo neví, že Kant sám, tento střízlivec mudrců, vyřknul po mnohém pátrání za mravní zákon: Hleď, člověče, jednati tak, aby maxima tvého jednání sloužiti mohla všem lidem za pravidlo. Neřekl sice Kant positivně a přímo, co máme dělati, ale přec to, že individuality, neznáminy, jednotlivky nemohou býti pravidlem, ale povšechnost (*αρτιον*, totiž Artigkeit in der Art und Ordnung) na řadě, aby to *αρετη* (cností) cenu mající slouti mohlo. Ano Kant věc tu dále vedl a v logice k 7 otázkám škol (Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando) přidal ještě 5 jiných a mezi nimi zvláště onu: musí-li co býti; neboť ono musení patří do onoho: „fiat iustitia", a „et si fractus illabatur orbis". Pod Modalitou, ve čtvrtém oddělení otázek o kategoriích, umístil Kant otázky: je-li tomu tak (assertorickou), může-li to býti (problematickou) aneb musí-li to tak býti (apodiktickou). Kantem teprv do světa pátrání a praxe vstoupila tato mravnická zásada.

i) V celku i biblí zcela populárně tu samou věc vykládá hned na začátku svém u Stromu života a Stromu poznání. Strom života jde jako řada *αριθμον* (sic!): 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 atd., tedy zde vše jest sečteno, spočítáno a nic neschází; ale není tu dosud rithmu (sic!), pohybu, rozdílu; jesti to *α—ριθμον*, nedá se hráti, rithmovati, taktovati atd. Bůh Otec stvořil vše a žije to vše, totiž bez uvědomění; uvědomění ale a své vědomí povstalo teprv stromem poznání zlého i dobrého, totiž lichého a sudého. Chtíč Evin a Adama, rada hadová byly egoistické, individuální, bez srovnávání se s jinými, totiž se všemi stromy v ráji; had radil chtíč na jediného Boha, ne mezi všechny, ale nad všechny (lidi) a nad všecko. Brzo tu povstala hanba a stud drobotin proti povšechnosti, všeobsáhlosti. I Kant okazuje na veškeré lidstvo a né (sic!) na jednotlivce při volbě moralního principu; neb jen na všeobecnost okazuje počtářství, jistota, nikoli na rozdílnost u jediníků. Bohužel náš čas chce míti samé samostatníky, oddělence, nesouvislce.

k) Již u svědomí viděli jsme řadu a říši síly; ale ona jeví se i mnohem více, pomníme-li na aery, na doby vývinu, na od-

stavce té doby, z nichž napořád čím dále, tím více větší a větší, velebnější a mohutnější říše, ku př. zdokonalování otázek, poznávání věd mnohých, tedy i krás a činů cnostných i protivných se otvírá. Aera nad aeru vystupuje mocnější; nad diatonickou vystupuje chromatická, nad tou aera enharmonická atd.

l) Vzpomeneme-li si na 4 neb 8, víme již z astronomie, jaká tu omužňující moc celé řadě planet se uděluje, co zatím tato řada 3, 6, 12, 24, 48 atd. jen perittonce 3 přináleží. (Viz o hvězdářství v diasofii.)

Jdeme-li výše od 8—16, spatříme tu řadu diatonické oktavy, jdeme-li od 16—32 tu naše aera chromatická se vyskytuje s 12 otázkami, ano jdeme-li ještě výše k aeře 32—64, tu již nastává enharmonická aera s 32 otázkami, rozdíly a činy, an již 12 Kantových nepostačuje, tak jako violinistovi na houslích nestačí 12 klavesů fortepiana.

Zde tedy vidíme řadu Ducha Svatého, skutečně v mohutnosti nikde nevídané, s obsahem perittonním, jenž poslední ale pestrostí a malebností i hudebností pláčů a radostí atd. se otvírá.

m) Ano pomníme-li na 32 v řadě artionní, tu sídlo člověku udělané spatříme, jímž mu popřáno, aby odtud poroučel, vévodil, zázraky takořka dělal; neboť sám jest 32ti-obratelník, 32ti-kostník (neb v každé ruce má 32 kostí, taktéž i v obou nohách), 32ti-zubník, 32ti-citník (lotů, rozdílů libry, svobodně bez tíže držené libry)[14]), jest 32ti-letník, kdež jeho generace končí a nastávají; jest důmyslný hráč v šachu na 32 a 32 políčkách, pak vzdělavatel 32 jiter × 32 polností (32 jiter pro podíl tělesný, rodinný, 32 jiter pro podíl duševní.)*)

[14]) Amerling míní asi těmito slovy, že člověk dovede odlišiti při počitcích tlaku passivního (vážení) těmito počitky samými (bez pomoci počitků zrakových a j.) již $^1/_{32}$ libry vídeňské = 1 lot víd., tedy — jak bychom dnes řekli v psychofysice — že konstanta rozdílové čivosti při počitcích tlakových (a to tlaku passivního) jest = $^1/_{32}$ (což arci by dnes bylo nutno prohlásiti za nepřesné).

*) Lán jest dávní obživní úděl člověka, kteréhož údělu začátky jsou lesy, pak pastviny, lomy, kameny, dále luky, pole až k sadům, zahradám, ku dvoru neb k domu rodinnému. Čím blíže k člověku, tím více nesou pro ducha, až rodinný byt stává se rodištěm a cvičištěm pro nebe a věčnost.

Ve všem tom ale člověku za obraz tvůrčí slouží Bůh sám; neboť on v nebesích postavil již u 32 zákon krychlí (cubus) velkých os s připojenou čtverečností oběhu těl nebeských. Každý astronom praví: Dokud zákon velkých os potrvá, potrvají i nebesa. Zde tedy i tvůrčí vůle Boha trůní a v něm a s ní i všecky lidské možnosti spočívají.

Tuť nevyhnutelně jako u 4—8 tělesa nebeská, tak tu zase člověka vévoditi vidíme mocí nevídanou, neočekávanou, až i v řadě rodin mocnářských a lidí genialních, světohybných, nejvýtečnějších všeho druhu.

n) Říše sluchu člověka začíná u 32 stop sloupu vzduchového a 32 tetelů v jedné vteřině (sekundě). Odtud moc má prostor menšiti a nahražovati tetely, totiž časem.

Položi-li se místo 32 stop délky vlny jen 16, musí tetelů býti 64, učini-li se stop jen 8, musí tetelů býti 128 a tak napořád v levo v pravo v celé loži tonů desetioktávové. Zde nejen říše tonů, ale i říše světla, električnosti a magnetiny v měrách vln a tetelů millionkových, billionkových atd. platí; leží zde i říše slov. Kdož uměří tu vydatnost v řečích, jimiž se přenáší a abstrahují vědy i umy do říše duchů, Ducha Svatého, kde odvěčně již zajisté sídlí nestvořená říše mathematiky a vyšší analyse.

Říše věd již uznána jest za říši moci, neboť z uprostředu věd a výpočtů odkrývají se nové nálezy, nové stroje, nové k podmaňování přírody vedoucí methody, ano veškeří národové hledí se chlubiti vzdělaností (vědami, naukami), an jim i moc mechanickou vojenskou, industrialní, ano i náboženskou posilu zaopatřuje.

o) Zde k vědám oným (sic!) jen dosud lidským, připojuje se i nejnovější, totiž průvěda diasofická, věda sahající co průměr a průběr vedoucí skrze všecky lidské učenecké vědy universit a akademií. Tu každá-li věda o sobě veliké, neskončené má ceny, jakžby diasofie ji neměla, jsouc summou všech summ, výsledkem takřka všech vědomostí, totiž všech věd lidských.

Požehnání tu nebes snáší se k nám vědami po více než 2000 let vypěstovanými, a my díků plni beřme z rukou nebes, co dařilo skromníkům a chudým na duchu a čistým na srdci, a v bázni boží před bytostí odvěčnou Boha samého.

Zde nic jiného nezbývá, nežli znovu prositi o dary Ducha svatého a o výsledky jich pro školy Ducha svatého, zvláště proti těm, jenžby zúmyslně hřešili proti němu.

Užitek tedy z věd a z diasofie pro poznání království nebeského jest veliký velmi, načež později vyložím říši perittonní, totiž Krista Ježíše naproti říši oné artionní vysoké, jež takořka se vznáší jako duch boží nad vodami našeho lidského matného světa.

DR. GUSTAV TICHÝ.

SOCIÁLNÍ INDIVIDUALISM.

(Dokončení.)

Je v této morálce ovšem dosti tvrdosti, ale především tvrdosti k sobě, takořka nutné podmínky sebevýchovy; již v tom je veliký rozdíl od aristokratické morálky Nietzscheovy, která spočívá spíše na pýše, na upřílišněném sebevědomí, kdežto mně je základem, cílem výchovy a sebevýchovy přirozená hrdost, odůvodněná skutečnou, co možno všestrannou cenou individua. Že ona tvrdost k sobě je při výchově k svérázněmu charakteru a při sebevýchově nutnou, ukazuje život skutečných geniů vůle, nechceme-li již vzpomínati alegorie o Herakleovi. A ona tvrdost k sobě je to především, která zvyšuje jednak sebevědomí, jednak vychovává člověka pevného a silného fysicky i duševně, se zdravými disposicemi. Právě tato sebevýchova a sebekritika spojená se sebekontrolou chybí nám velice, následkem čehož právě tak málo skutečných individualit kolem nás; proto chybí přirozená individualistická hrdost, jež je základem sociální mravnosti; býti si vědom své ceny, své sociální jednotky, nepodvolovat se rozmarům svým ani jakémukoliv škodlivému nátlaku druhého, ona intelektuální upřímnost k sobě i jiným, následkem individuality propracované, sebevědomé chybí nejen dosud naší ženě, nýbrž i nám často, a je následkem, jednou stranou sociálního individualismu.

A tak stavím právě na individualismu celou morálku sociální. Nejen tím, že od individua se začíná jakožto reální společenské jednotky, teprve tím, že ve vědomí té ceny individuum ze sebe sama počne uskutečňovati společný ideál vývoje, stává se jeho celý život mravním. Tím pak dospívá k sebevědomí, z kterého hájí útoky činěné na jeho individualitu jím samým vybudovanou a stvořenou. Sociální tendenci doby nesmí se rozuměti jako pokusu naprosté nivelisace; individua s vypěstěným a pevným charakterem musí i nadále býti nejen možna, nýbrž i žádoucna, a estetická i biologická jich cena po řečeném je patrna. S tím souvisí pak, že individuum, ze sebe vytvářejíc sebe a ze sebe vyrůstajíc a sebe na podkladě společných principů kontrolujíc, na sobě také stojí a nepodléhá tak auktoritě cizí, nejméně pak ve věcech mravnosti; neboť sebekritika učí jej míti přehled přes celý jeho život i jednotlivosti, tak že pak sotva dopustí se skutku, jehož by musil litovati, což je právě uvědomění si provinění se proti celkové své vůli; a tak toto sebou vychované individuum nebude znáti lítosti. A z oné skutečné charakternosti a pev-

nosti vyvodil bych hned jinou zásadu, která zajisté pro praktické chování je neméně vhodná a sociálně důležitá, totiž: jednej tak, abys nikdy nemusil litovati! Při tom zároveň nazval bych na individuálním podkladě lítost individuálním svědomím, sebekritikou po činu. Kdežto pak dříve, a individualismu vůbec, dávalo se individuu více práv, požaduje se zde, aby si individuum vzalo dobrovolně povinností více, právě ježto s větším úkolem stoupá i morální cena individua. Ale individuum béře je na sebe dobrovolně, vědouc, že pracujíc především pro sebe, pracuje pro vývoj celku zároveň. Tím zmírněna přílišná zdánlivá rigorósnost konsekvencí principu, dokonce pak již neznáme morálního asketismu, nýbrž individuum nejen že pudy nepotlačuje, nýbrž dává jim rozvitím jich směr k svému a celkovému rozvinutí a sesílení. Myslím, že ten typ individua může býti spíše než nadčlověk Nietzscheův typem skutečného silného člověka společnosti, individua žijícího ze sebe a pro společnost, vnitřně a sociálně silného a mravného svojí silou.

Ačkoliv tedy systém těchto mravních pravidel lze právem nazvati individualismem, liší se přec od individualismu Nietzscheova neb Stirnerova velmi zásadně již tím, že na celou společnost brán je větší zřetel, že fylogenetický vývoj uveden je v lepší kontakt s vývojem autogenetickým, jehož je cílem, jímž se činí nyní vědomě. Ale individuum není zde snad sníženo pouze za prostředek vývoje, naopak je samo sobě cílem, ale s vědomím, že tím zároveň pracuje pro celek. Kantův princip jednati, aby druhého individua nebylo užito nikdy jako prostředku, je vlastně ještě pouze právní; teprve doplnění, aby jednání směřovalo přes individuum k celku, je mravní. Zde pak spolu patrno, že Kant, ač se snažil v ethice jako všude nabýti všeobecné platnosti a nutnosti principů abstraktním a apriorním jich odvozením, čerpal ze života empirického, a proto také našel princip, který skutečně není sice ještě mravní, ale zabraňuje nemravnosti. Spolu tím postavil se Kant na půdu sociálního individualismu, jehož ovšem se jen dotkl, nerozved jeho konsekvencí; tím ale došel k stanovisku tak odchylnému od pozdějšího monarchistického absolutismu, kde mu individuum ve státě nemělo žádných práv a bylo loutkou silných, vlastně vládnoucích. Ale principem prvním vyslovil Kant základ možnosti právní společnosti. — Stein v díle již jmenovaném vyslovuje nejvyšší imperativ sociální ethiky formulí: „Jednej tak, abys v každém svém jednání přitakoval nejen život svůj vlastní, nýbrž i svých spolulidí, zvláště pak život příštích pokolení," z čehož patrno dále, že altruism a sociální moment vystupuje do popředí na úkor momentu individuálního, který přece u Kanta zůstává ta-

kořka mimo sféru mravní. Rozdíl obou je hlavně v tom, že, kdežto Kant zůstává pouze při negativním poměru, při zákazu, čímž patrně jeho imperativ ještě označuje právní vztah, Stein zasahuje do sfery positivní a aktivně mravní vyslovením postulátu jednání pro spolulidi i potomstvo. Ovšem je jeho ethika mnohem více tvořená s ohledem na sociální požadavky než u Kanta, jenž je zde mnohem abstraktnější.

Změníme-li poněkud Steinův postulát ohledu na potomstvo, který ve své výlučnosti by zase vedl k altrustickému sentimentalismu, dostaneme vnesením zdravého egoismu u vědomí, že individuum pracuje pro sebe přirozeně, a tím nepřímo pro ostatní, princip našeho sociálního individualismu. Mohli bychom se pokusiti stanoviti jakýsi imperativ, který je ovšem jen formou, a nanejvýše direktivou individuu, imperativ obsahující právo i mravní vztah individua k sobě i okolí, a snad bychom mohli říci: Jednej tak, abys dle svých schopností byl co nejplatnějším členem společnosti, což ovšem má smysl hypothetický: Budeš-li jednati tak, abys svoje vrozené schopnosti tak vyvinul, že bez zasahování ve vývoj druhého budeš moci býti co nejplatnějším pro vývoj společnosti, budeš jednati mravně. Tak dle mého soudu nutno rozuměti sociální mravnosti vůbec, positivně, proti právu, které je onou podstatou negativní, omezujíc se na nepřekročení mezí působnosti druhého. V našem imperativu je obsaženo individuální kriterium, odkudž relativnost a zvnitřnění morálky s všeobecným principem a účelem morálky, učinit individuum i celek silným, a spolu je v něm abstraktní všeobecnost, již lze aplikovati na jednotlivé případy; vnitřní snaha a schopnost respektovány stejně jako objektivní jich výsledek. Pro život ovšem čin má větší cenu než vůle, ale nelze činiti konsekvenci, že pro morálku sociální je chtění irelevantní, jak činí Menger. Ve stavu, kde vůle a čin nejsou ještě v naprosto stálém a spolehlivém poměru, nutno sice oceňovat pro sebe zvlášť význam obou pro společnost, nicméně nesmí se zmenšovati důležitost morální vůle, dokud jí neodpovídá vždy dotyčný čin.

V principu našem je, myslím, také rovnováha mezi individuem a tendencemi sociálními, mezi egoismem a altruismem, a dán i příslušný důraz na požadavek sebeznalosti a rozvahy před činem, tedy na všecky momenty, které při poznávání morálního významu jednání musí býti vzaty v úvahu. Proto každé jednání odpovídající tomuto principu musí býti uznáno sociálně i individuálně mravným. Spolu pak princip ten nevynucuje právně ničeho, zůstávaje theorií a morálním ideálem pro individuum. Že ten princip je všeobecný, pa-

trno z toho, že nevědomky platil všude a vždy, kde byl týž základ, život sám, jako u Řeků a Římanů, a že i osoby skutečně geniální dovolují tu aplikaci, právě ježto jich snaha k dobru je větší nepoměrně než s tím u nich související individuální zlo. Ideálním pak je princip ten, ježto udává direktivu, jdoucí k budoucí společnosti, kde zdravý bude tolik co silný a tím i mravný, ježto zdravý člověk bude míti přirozeně tendence prospěšné a tím mravné, a kdy vůle a čin bude mnohem bezprostředněji spojena, tak že nebude tak třeba činiti rozdílu mezi vnějším a vnitřním měřítkem činu, kdy i právo se eo ipso sblíží s morálkou, jež z něho vyrůstá a s níž splyne.

Tím, co řečeno, stanoven, myslím, pravý poměr mezi individuem a celkem, kdežto u Nietzscheho princip individualistický celek ruší, neguje. Co tedy u Nietzscheho je cíl takořka přírodní, spojení silného individua, je zde cíl morální, sebecíl individua samého, ale cíl především částečný; za to však zde není žádné individuum pouze prostředkem individuím jiným. Proto není zde té bezohlednosti, která zostřením boje o život a tím, že prohlásila tento za nutný ve vší ostrosti, učinila by podmínky existence ještě krutějšími, aniž by zajistila výsledek, o který usiluje. Naproti tomu zde každé individuum stává se sobě samému materiálem, je si podmětem i předmětem, prostředkem i cílem, ale zároveň cele pánem svým, aby ze sebe a svých disposic fysických i psychických samo učinilo co nejvíce. Zde tedy v individuu leží těžiště celé činnosti; poukázáno jsouc především na sebe, u vědomí své suverennosti a zodpovědnosti předem sobě, buď má tolik mravní síly, aby s prostředky mu přirozeně danými i jinými volenými dosáhlo co možno největší expanse, neb se nehodí do konkurence životní. Tím tedy volný boj o život nikterak snad není nevázán, nýbrž naopak právě připuštěn jako tříbící a soudící element, a požaduje se právě skutečně volná konkurence. Právě celý princip směřující k výchově individuí silných nese se k tomu, aby individuu nebylo bráněno účastniti se soutěže.

Jestliže připouštíme, ba vyžadujeme volný boj o život, pak přirozeně zaujímáme poněkud odchylné stanovisko ku problému egoismu a altruismu, centrálnímu bodu, takořka jen jiné formulaci celého našeho základního problému. Křesťanství ještě excentričtěji nežli buddhism učinilo z altruismu nepodmíněného a leckdy i absurdního a nemožného přední ctnost dogmatickou, a nehledě k tomu, že jí řádně ničím neodůvodnilo než slovy svého zakladatele a předsudkem, že všecky přirozené pudy člověka jsou hříšné a že mravný

je jen boj proti nim, stupňovalo svůj požadavek až v antipsychologickou a antisociální monstrósnost.

Při tomto vnucování altruismu zvláště nižším provozovala církev ve svých hlavách a na venek nejneúprosnější morálku egoismu absolutního a nedůtklivého, demonstrujíc na sobě samé vnitřní nemožnost svého vlastního principu. Tolstoj, přijav theoreticky onu morálku, ocitá se ve sporu s církví především pro její nekonsekventnost v tomto ohledu, nechápaje sám, že neplnění principu je proto, že tento sám odporuje a musí odporovati individuální i sociální psychologii. Odpor proti křesťanství, nověji i z důvodů praktických, seslabujících konsekvencí činěný, není tedy zajisté bezdůvodný; ovšem ale na štěstí ten princip křesťanství, až na jednotlivé výjimky, vlastně nikdy v praksi nepřešel. Nicméně i dnes setkáváme se často v praksi i theorii s míněním, že jednání, které není altruistické, naprosto nemůže býti mravným, což vše jsou ještě dozvuky špatné křesťanské psychologie.

Naproti tomu dlužno si býti dobře vědomým, že každé jednání člověka, vyjímajíc ovšem akty reflekční, jakožto mechanické, jako musí míti vůbec nějakou příčinu psychickou, je-li to jednání vědomé, sleduje vždy cíl slasti dotyčného individua, byť si toho nebylo plně vědomo a byť se to i zdráhalo vždy přiznat. Je to teleologie organismu duševního a spojení jeho s celým životem vlastním i vnějším i biologickým a tím pro nás i teleologickým významem citů, že každé jednání má svým účelem především subjektivní slast. To je přirozeně i tam, kde účelem dalším je objektivně slast druhého; ale mýlil by se, kdo by předpokládal, že právě tato slast druhého je současně slasti subjektivní, která vlastně přímo, a ne ona objektivní, rozhoduje o jednání. Do té míry je každé jednání egoistické, a nelze jinak při faktu, že cit slasti ve svém teleologickém významu je zároveň momentem příčinným i účelným každého aktu. Tím ovšem neztrácí smyslu termin altruism, a označuje ty případy, kdy přes to, že příčinou a účelem bezprostředním je naše vlastní slast, je objektivním účelem jednání, jeho prostředečným cílem slast cizí, a egoismem v běžném slova smyslu rozuměti dlužno pak, jestliže nevědomou příčinou a výlučným objektivním cílem je zase jen vlastní slast, a je-li to již disposicí individua. Patrno dále, že jsou zde různé stupně a odstíny, a dále, že egoism, jako přirozený, nemůže sám býti nemravným, pokud nezasahá škodlivě do sféry druhého, kdy je ovšem antisociální.

Egoism je dále rozhodný princip všeho přírodního výběru a vlastně též hlavní princip, umožňující boj o život a tím zdravou

konkurenci, vynášející individua silná a zdravá. Přírodní dění nezná altruismu vlastního; tam, kde jsou zjevy naň upomínající (láska mateřská a p.), nutno uvážiti, že to zůstává v mezích rodu, a že takový omezený altruism je vlastně poněkud rozšířený egoism. Nevidím tedy v egoismu samém nic ani nepřirozeného, ani nezdravého, ani nemravného a ovšem ani ne antisociálního. Jen křesťanský morální sentimentalism a výchova jím může se nechati klamati zdáním, že je zde něco nemravného a disolvujícího, majíc ovšem na mysli egoism takořka anarchický. Ale s tímto netřeba počítati, protože se nenajde předně individuum tak silné, aby potlačilo ostatní, a za druhé, ježto nyní nastává mnohem spíše silný protitlak, větší účastenství v boji o život při rostoucím individuálním sebevěvomí.

Naopak vidím v egoismu nejen nutný, nýbrž skutečně zdravý a proto evoluční element, a právě proto jest si přáti z ohledů sociálních, by egoism rostl, zvláště extensivně, ježto by pak znemožnil škodlivý a příliš intensivní egoism individuální. Jen slabost jedněch dovoluje egoismu druhých rozšířiti se i přes ně, jen křesťanský altruism jedněch umožnil velké sociální rozdíly. Kde egoism se však rozšíří po všech, tam přirozeně se protivy musí otříti a uvésti na skutečnou míru, danou skutečnými schopnostmi individuí. Onen egoism ovšem je pouze snaha individua využiti svých schopností k zaujetí jim příslušného postavení vedle jiných, jichž sféry právní a osobní musí ovšem při tom býti šetřeno. Že tento egoism je společensky, evolučně, právně i mravně zdravý, psychologicky odůvodněný, myslím, nahlédne se i v konsekvencích. Tím však nabývá jiného významu celý altruism, především však ztrácí zář mravní posvátnosti, dané mu morálkou křesťanskou. Aniž bych chtěl vůbec zavrhovati všechen altruism, myslím, že je to právě jen korektura, respektive doplněk mezer, vzniklých vývojem ve společnosti lidské složitějšími poměry, a že právě proto musí býti tendencí vývoje, pomocný altruism odstraňovat, podobně jako zbaviti individuum nutnosti lítosti na jedné, soucitu s jinými na druhé straně. Pravil jsem, pomocný altruism že zvolna má mizeti jakožto znamení slabosti individuí některých, a ježto toto je tím odkázáno býti individuem ne samostatným, nýbrž pouze částí, jež potřebuje existence druhého, kdežto vývoj chce, aby každé individuum chtělo být a vskutku bylo skutečnou jednotkou. Na místo toho altruismu nastoupil by altruism takořka přátelský lidí, kteří existují pro sebe, ale u vědomí společného cíle pracují společně. Nechci hájit tím vášnivých proskripcí soucitu u Nietzscheho jakožto momentu antiselekčního, tvrdím však, že je to znak choroby, byť ne individua, jež je cítí, zajisté společ-

nosti. Ve společnosti úplně zdravé odpadne přirozeně. Ethický moment jeho nutno redukovat na biologický, a pak je patrno, že je to zase uvědomění si stavu nezdravého. Proto má altruism a soucit jakožto jeho psychický korelát ten význam, že činně upravuje poměry nedokonalé ve směru jich zlepšení za stavem lepším; proto i proti Nietzscheovi zůstává v altruismu moment sociálně reformní, aniž by to však byl jediný element mravní a aniž by egoismu zdravého z mravnosti vylučoval. Oba podléhají zase kriteriu individuálnímu a všeobecnému principu; je přirozeno, že individuum, které tvoří činně v kterémkoliv oboru, koná při svém egoismu stejně velkou, ba větší třeba, mravní sociální práci než ten, kdo jinak pasivní spokojuje se opravami nezdravosti sociálních — společnost naše, zatím nedokonalá, potřebuje právě stavitelů i lékařů. Při tom právě jen pravá míra egoismu zabraňuje přílišné altruistické sentimentálnosti, jako jistá dose altruismu brání výstřednímu egoismu. Že společnost stonala dosud, aspoň v theorii, příliš předsudkem, že altruism ji udržuje a vede, je možno; rozhodně však, jestliže egoism umožňuje společenský vývoj, altruism vyrovnává rozdíly tím vzniklé, a potřebujeme-li individuální i sociální egoism jakožto přední síly vývojové, netřeba nám odhazovati hned všechen altruism jako přechod od nedokonalé přítomnosti k snad lepší budoucnosti. Ani Nietzsche, ani Tolstoj nedávají nám úplný a zvláště ucelistvený ideál společnosti se všemi podmínkami i ideály života silného, oba trhají náhle mosty, jeden s minulostí, druhý s budoucností, oba slepě nazývají historicko-kulturní fakta nepřirozenými a stavějí se tak na půdu sociální metafysiky.

Jestliže jsme došli až sem, pak se bráníme přílišnému soucitu s individuem slabým oboustranně tak, abychom mu snad nad míru nebo úplně usnadnili boj životní, pak také se bráníme konkurenci, kde rozhodují jiné kvality než síla a životnost; to platí pro boj společenský vůbec. Že při nynějších společenských poměrech, boj o život vynáší k veslu ne individuality, nýbrž právě naopak lidi bez ní, je právě argumentace ad hominem pro theorii, která by příliš optimisticky chtěla hleděti na prosté přenesení selekční theorie z říše biologické v lidskou společnost a theorii, která postuluje přílišný altruism. Myslím sice, že celé dějiny lze namnoze chápati právě jako promítání individua v společnost a vice versa, vzájemný boj individualit s celkem a zpětný vliv tohoto na ně, tedy právě boj o život, nemyslím však, že by individuum v dějinách hrálo výlučnou úlohu.

Naznačili jsme již, jaké konsekvence se podávají z principu

našeho v některých praktických otázkách, mohli bychom uvésti i stanovisko k bojům národnostním a jich oprávněnosti, k sebeobraně menších národů a jich boji o existenci, všem těm úsilím vymoci přímo vůči jiným a uhájiti svoji individualitu a podobně i k jiným společenským zjevům; ale záleželo nám na tom, stanoviti princip, a jestliže theorie má svůj původ v životě, musí i v něm nalézti odůvodnění své oprávněnosti. Vyhýbajíc se přílišné moralisující sentimentálnosti a rationální abstraktnosti, zkoumá spíše, pokud lze spojiti zdravou touhu individua vyniknouti s podmínkami sociálního života, jestliže snaha ta dá se předpokládati u všech. Premisy i konsekvence, stručně naznačené, ale nezamlčující obtíží, vedou k výsledku, že ani Buddha, Kristus, ani Tolstoj, ale také ne Napoleon neb Bismarck, nemohou býti trvalými ideály snažení individuálního; první, protože vůbec neporozuměli smyslu a cíli života, posunuvše jeho těžiště do transcendentna, druzí, protože neuznali mezí, kam až individuum může ve svém zdravém egoismu jíti, aniž by ohrožovalo život společenský. Myslím, že poslední jsou blíže modernímu životu (byť dále mnohých theorií), že však prakticky první znamenají stejné zastavení života jako druzí jeho znemožnění v celé všestrannosti a pro všecky, že tedy tyto nelze považovati za představitele moderních lidí. Teprve individuum zachovávající rovnováhu mezi chutí k moci a právem, sebou a celkem, podmínkami života a ideálem, umožňující tak zmohutnění všeobecné, je individuum budoucnosti.

Vyšli jsme od předpokladů biologických, abychom na nich stanovili pravidla jednání, které zákony biologické i ve společnosti lidské platí, základ to, z něhož všecky normy ethické musí vycházeti. K jakým došli jsme konsekvencím? K stanovení ethiky indiduální kriteriem a s všeobecným principem. Tím je odůvodněna všechna relativnost morálního posuzování, známá ve vývoji historickém. Jakožto výsledek poměru individua ku společnosti a cíli jejímu i celkovému názoru kulturnímu té doby i životnímu je tak moralní ideál úzce spjat s dobou, stojí s ní ve vzájemném vlivu, čímž právě ono postupování je umožněno. Při tom je ethika stále pouze více výrazem skutečných, ovšem zdravých poměrů životních, vyslovujíc jen, které podmínky jednání všeobecnou tendenci sociální podporují a které ji zadržují, respective znemožňují; toto konstatování je spolu mravním ceněním. Ovšem že přirozeně morálka ony typy zdravého, prospěšného jednání a tendence k nim staví eo ipso za ideál, a jako je ve svých základech konstatováním, realistickou, je konsekventně ve svých tendencích postulující, idealistickou; jen tak ze rozuměti imperativnosti ethiky. Tato však obrací se spolu

k individuu se svými ideály, ježto toto jako společenská reální jednotka tvoří kolektivní celek společenský; uznávajíc však individuální rozdíly, ethika tato béře na ně ohled, stanovíc jen všeobecně, že jednání je mravně sociální, pokud jde za prospěchem celku. Potud je to zase ethika individuálně sociální, hledíc k tomu, béře-li se ohled na základ jednání neb jeho cíl.

Tak ke znaku biologického základu ethiky přistupuje s ním organicky související znak sociálního individualismu, kde každé individuum má stejné právo a stejnou možnost podílu na cíli všeobecném. Ethika tato pro svůj biologický základ vědomě odmítá morální sentimentalism, požaduje individuum činné pro sebe i celek, proto také, ač nezapomíná, že v motivu jednání, ve vůli, je subjektivnost kriteriem mravnosti, dává též důraz na moment objektivní, čin, a je tak subjekto-objektivní spolu. Jestliže dříve znamenalo individuum mravně jen mravnou vůli jeho, motivaci činů mravnou, je dle našeho ideálu individuum dále, má i moc činy provésti, individuum slabé s mravními idejemi je přechodným stupněm k individuu ideálnímu, jak každý do jisté míry může se vychovati. Ideálem ethicky dokonalého individua je zkrátka člověk mravný svojí silou, svojí individualitou a silný svojí mravností, t. j. v ethice budoucnosti bude skutečně silný shodno s mravný, ale v jiném smyslu než u Nietzsche.

Oprávněnost podobného ideálu netřeba dokazovat; na půdě mane ntního názoru životního je to ideál přirozený, ve společnosti lidské je omezení ideou práva nutně. Absolutně egoistický individualism Nietzscheův potřebuje doplnění touto ideou, aby byl schopný života jako pravidlo pro individuum, kdežto bez ní vede spíše k nihilismu společenskému i zničení individua. Je to, řekl bych, Darwinism, modifikovaný požadavky společnosti lidské, selekce řízená rozumem; a jestliže přírodní selekce stará se spontanně o zachování jedinců jen schopných a zdravých, mělo by každé individuum stejně ve vědomí toho přírodního zákona pohlížeti na boj životní jako na měření sil, kde jen silné individuum má naději na vítězství. Ten princip jednání, vyplývající z našeho sociálního individualismu, je zajisté schopný býti ethickým pravidlem, z toho důvodu také, myslím, mohl by právem sociální individualism ve smyslu vyličeném býti základním principem společenské ethiky.

KAREL HOCH:

HUSITÉ A VÁLKA.

(Pokračování.)

Jako Pražanům, i Táborům je nacionalism vždy „causa iusta". Artikule, oběma společné, žádají, aby „zlá a křivá pověst o této zemi vyčištěna byla a tak aby se obecné dobré dálo království a jazyku českému"; Žižkův řád obrací se „zvláště napřed ku všem věrným Čechům", aby „se k tomu dobrému svolili — — ku pomoci věrným církve svaté, a zvláště jazyka českého i slovenského — — —" a jeho list Domažlickým praví: vytrvejte „proti takovým zlostem, které se od těch Němců dějí — — — vezmúc (za vzor) staré Čechy, ježto zatknúce tkanici za škorni netoliko o boží při, ale i o svú bili jsú se". Proti těmto projevům je ubohá každá zběžná formulka, mluvící o národním fanatismu. Jestliže uprostřed přísné sekty přilnou srdce v této době k něčemu pozemskému a vědomě to vysloví — není to krokem proti pasivnímu ideálu, není to šťastnou předpovědí budoucnosti, která uzná, že je tento život krásný?

Prozatím, byla-li zde „causa iusta", nikdo ho nešetřil. Ale proti hrozné praxi zdvihá se záhy reakce uprostřed Táborů a je dosti podporována jejich kronikářem a biskupem. Jeho kronika je arci polemická: v době, kdy byla psána, šlo o to hájiti Tábory proti Pražanům, speciálně v otázce naší ukázati, že válka byla nutnou obranou slova božího, při čemž jenom někteří kněží, proti vůli vlastní strany, přestávali býti sacerdotes evangelici. Při tom ustupuje auktor, jenž přece nezůstal nedotčen hlásaným vykořeněním hříchů, do pozadí a nechává místo sebe mluviti Pražany a usnesení táborských synod. Jednak pro tuto tendenci, jednak proto, že psal až po letech, kdy mu události splynuly, líčí zde věc tak, jako by se začalo bojovati až po schválení artikulů, proti Sigmundovi, a jediné na obranu. Na rozdíl od nauk chiliastických, v nichž není zmínky o nacionalismu — arci zachovali nám je pouze odpůrci — praví se tu, že lid přišel do Prahy „s jediným úmyslem, jak by především zákon boží mohl míti svobodu a království České mohlo býti očištěno od liché pomluvy kacířství, od nepřátel způsobené". Potom věříci „jednosvorně a souhlasně na radu mistrů Pražských a jiných kně[102])

[102]) Höfler II. 481. „— — una voluntate et unanimi assensu et consilio — —" Týž text je i na str. 687., s malou změnou, která lépe odpovídá skutečnosti: „populus — — — una voluntate et unanimi assensu et cum con-

kteří tehdy lid řečený vedli, z nutnosti a ne libovůle[103]) zdvihli válku".

30. dubna 1431 konalo se v Praze v koleji Karlově hádání theologů. Zde Rokycana přednesl proti Táborům některé výtky, z nichž pátá praví, že kněží táborští aneb někteří z nich nynější války jednak lidem neodsuzují, jednak nedovedou a nemohou jich dovoditi s těmi okolnostmi a podmínkami, jak je vedou, zákonem božím ani spisy svatých doktorů. Táboři se hájili velkým obranným spisem, který vydávají 1435. Jejich biskup, jehož kronika vznikla tím, že volně spojil jednotlivá snesení a polemické spisy táborské, přejal do ní celou obranu a odpovědi na pátou výtku Rokycanovu užil místy doslova ve svém úvodě. Vypravuje o Husově a Jeronymově smrti, Sigmundovi, válce na obranu, obecném souhlasu lidu a dobrozdání mistrů. Jak uvidíme, ozývá se tu snesení táborských synod, praví-li se, že řádnou válku kněží neodvažují se lidu vůbec zrazovati, vede-li se, proti komu je to dovoleno, ačkoliv jsou vždy hotovi od ní upustiti. Ze svého (z Husa čerpaného) dodatku k tomu článku opakují, že vždy prohlašovali, že bezpečnější je bojovati duchovně. Ostatně bojovalo prý se až po poradách s mistry, kde vyhledány náležité podmínky pro válku, jež lidu ohlášeny. A tak zdvihla se válka, „aby pravdy celé církvi spasitelné v církvi boží došly náležitého výsledku". Proti zlořádům zakročili na synodách; ostatně také mezi Pražany dochází prý ke mnohým nepořádkům.[104])

Že se Táboři dobrozdání nyní dovolávají, je ovšem pochopitelno; přišlo velmi vhod proti výtkám mistrů, kteří tam oklikami lidu přece jen válku dovolili. Za to Biskupec přiznává mimoděk aspoň tolik, že vlastně šlo o více než obranu, totiž o vyhubení bludů a obnovu křesťanského života.[105])

Potom táborský biskup vypravuje, aniž by jediným slovem dotkl se chiliastických zmatků, že válka upadla časem ve veliké nepořádky, ač vždy proti úmyslu a snaze věrných, jen skrze mnohé,

silio magistrorum Pragensium et aliorum sacerdotum — — — bellum erexerunt". Shoda je až na cum, jež naznačuje, že slova „una voluntate et unanimi assensu" platí o lidu, „cum consilio" o dobrozdání mistrů a jednání které předcházelo. Nepraví se tedy, že mistři a kněží souhlasili naprosto.

[103]) Narážka na Augustina, cit. v Decretu Gratianově (c. 3., q. 5., C. XXXIII.) Itaque hostem pugnando necessitas deprimet, non voluntas.

[104]) H. II. 687. Mnohé shody obou textů dosvědčují souvislost. Že Biskupec opisoval z Obrany táborské, je arci pouze domněnka, ale pravděpodobnější než opak.

[105]) „ . . . ut per illud (bellum) omnis error Antichristi quomodocunque palliatus destruatur, et promoveatur fides Christi, ordo, iustitia et veritas . . ."

kteří se k nim podvodně přidali s úmysly jinými, a tak přechází k táborským synodám, jež se proti těmto zlořádům obracejí. Byly tři: první v Písku v únoru 1422, druhá na Táboře v červnu 1424, třetí v Klatovech téhož roku v listopadu. Výsledek jejich je shrnut v devíti článcích, z nichž první jedná o tom, jak vykládati Písmo, poslední o svátosti oltářní, ostatní pak vesměs se dotýkají války a soudu. Před poslední synodou měli Táboři společně s Pražany kněžský sjezd na hradě Pražském, 16. října 1424, kam tito přinesli články, počtem 24, o nichž jednáno. Mezi nimi jsou také první 4 články synod táborských ve formě téměř shodné. Vytkneme nejprve obsah a v čem se u které strany liší.

První článek ukazuje, že špatný výklad písma je mnohým příležitostí k útisku, ukrutnosti, lakotě a jiným zlořádům. V druhém se vytýká některým kněžím, že oddali se věcem světským, k urážce a pohoršení jiných z mezí stavu svého vykročili a tím výstupkem upadají ve vinu regularity. Proto se zapovídá, aby žádný kněz ani nevěrného nezabíjel, nezraňoval, ani osobně neválčil nebo neřídil šiky, k válce a zabíjení z ukrutnosti nepopouzel, krutostí se nedopouštěl, rovněž na jiných jich neschvaloval (může se však účastniti spravedlivých válek ve při boží, napomínaje bojující, aby jednali spravedlivě a svatě, dodávali Táboři.[106]) Třetí článek káře lakotu bojujících. Proto třeba míti na paměti, že války křesťanské nemá vésti kdokoli, leda když tak dovoluje Nový zákon a vrchnost zákonitá zmocňuje (aneb, je-li tato vrchnost ve hříchu,[107]) lid křesťanský aneb kdokoliv jiný Duchem božím hnutý, jenž hodně a záslužně ho v tom zastupuje), má spravedlivou příčinu a nutnost ho pudí; nemá se to díti proti jiným leč proti nepřátelům

[106]) Srv. Gratiana (q. 8., C. XXIII., II. Pars): Sacerdotes propria manu arma arripere non debent; sed alios ad arripiendum, ad oppressorum defensionem atque ad inimicorum Dei oppugnationem eis licet hortari.

[107]) „aut ex illius (potestatis legitimae) deficientia (bella sunt exercenda) populo christiano aut quocunque alio spiritu Dei agitato et meritorie vicem eiusdem (populi christiani) supplente . . .“ Ex deficientia bylo překládáno (u Tomana, viz níže) „není-li“ (vrchnosti); nemůže býti pochyby, že deficere zde = hřešiti, a že jde o známou zásadu wiclifskou. Srv. též Augustina, cit. u Gratiana (c. 2., q. 2, C. XXIII.) „hoc genus belli sine dubio iustum est, quod Deus imperat, qui novit quid cuique fieri debeat; in quo bello ductor exercitus vel ipse populus non tam auctor belli quam minister iudicandus est“. Dále srv. Ambrosia u Gratiana (c. 47., 49., q. 5., C. XXIII.) „Aliquando puniuntur peccata per populos divino iussu excitatos . . . mali pro peccatis suis non solum flagellantur, sed etiam rite perduntur.“ To třeba míti na paměti i při 4. artikulu pražském!

víry, utlačovatelům nevinných, nebo těm, kdo útoči na kraj i obec a pustoší je, nebo vůbec proti jiným zatvrzelým a zločinným přestupníkům zákona božího, kteří jinými mírnějšími způsoby nikterak od své zatvrzelosti nedají se odvrátiti a ukrotiti, tak že nepřítele při útoku zabíjí nutnost, ne libovůle.[108]) Čeho jest se varovati, na to odpovídají slovy Augustinovými [109]) a dodávají: „jak svatí doktoři" (u Táborů: „v zákoně věrně založení") vykládají". Ani ve spravedlivé válce cizí majetek nemá býti z lakoty ničen ani brán, a lid týrán, neboť „nelze činiti zlo, aby vyšlo dobro". Následující wiclefsky zbarvený dodatek Táborů je slovně vzat z Husa (Quaestio de indulgentiis [110]): Přes to kněží připustili, že je osobám světským dovoleno bojovati s nepřáteli, dbají-li věci, účele a způsobu. Cesta tato arci je nebezpečná, a kněží jmenovaní vždy prý říkali, že bezpečnější byla by cesta boje duchovního a vyjednávání. Čtvrtý článek týkal se trestání hříchů. Na soudech a při trestech nemá se dbáti Starého zákona (ani zákonů lidských, protivných evangeliu) a nemá se trestati smrtí, leda pokud to připouští pro případ nutnosti Nový zákon, a radí k tomu prostřednictvím zákonité moci aneb, je-li ve hříchu,[111]) sluší to lidu nebo komukoliv hnutému Duchem božím, jenž ho řádně zastává, dodali opět Táboři; Starého zákona sluší tu následovati, jen pokud Kristus ho připouští a církev prvotní svou praxí ukazuje, třeba však zachovati 10 podmínek lásky (I. Cor. $13._{40}$) a pravidlo zákona přirozeného: co sám nechceš . . .

Článek pátý zapovídá vydírání poddaného lidu přílišnými holdy, jež byly stejně přísně vybírány také od nejvěrnějších, třebas i protivná strana současně těžce je tiskla. Šestý článek zbavuje bázně ty, kdo nechtěli vrchnosti nepřátelské platiti daní, aby ji tak nepodporovali; je dovoleno tak činiti,[112]) neboť daň se platí k dobrému účelu. V článku sedmém čteme stížnost, že mnozí týrali i ty, kdo chtěli přijmouti artikule, nebo aspoň býti neutrální, rovněž manželky svých protivníků a jejich poddané, osmý konečně zavrhuje úmysl žíti jen z lupu, zajímati k vůli výkupnému a výpravy jen pro to podnikati.

Poněvadž se o čtyřech prvních článcích dovídáme nejprve, jak

[108]) Srv. Aug., cit. u Gratiana (c. 3., q. 1., C. XXIII.).

[109]) Týž (c. 4., q 1., C. XXIII.).

[110]) Opera, str. 217.

[111]) Totéž, co ve článku předešlém. Vrchnost hříšná pozbývá moci, jež spadá na poddané.

[112]) Stejně učí Wiclif, De civilii dominio, I. 199. Chiliasté hrozili smrtí těm, kdo, třeba z přinucení, hříšným vrchnostem platí.

je mistři přinesli k jednání na hrad Pražský, přisuzuje jim Tomek[113]) jejich auktorství. Tam o článcích s Tábory jednáno, ti je pak zásadně přijali na své synodě v Klatovech a provedli i důsledky: následující čtyři články, jež se obracejí proti zbytečným krutostem. Toho arci nám Biskupec nepoví. Podle toho, co o táborské praxi odjinud — od Vavřince z Březové, Příbrama, Ondřeje z Brodu, Chelčického a j. — víme, bylo článků ovšem potřeba; ale že je Táboři přijali od mistrů, neubéře jim konečně tolik zásluhy. Táborská apologie našla však nového apologetu, který snesení přičítá jen Táborům a chce v něm viděti mnohem více. Je to Toman v „Husitském válečnictví".[114]) Jemu synody „podávají pozoruhodné svědectví snah, aby lidskosti a křesťanské lásce u vedení válek a i jinak při trestech zjednán byl průchod, a to právě v obci té, kteréž až do nejnovější doby nejčastěji slyšíme vytýkati ukrutenství ve válkách". Kněží prý měli „všestranný a nepopřený vliv na řízení věcí občanských" a snesení jejich synod jsou tedy „zásady vládou táborskou vůbec uznané, o jichž platnosti zákonní a průchod v celém bratrstvu Táborském opětně bylo usilováno". Proti zlořádům došlo k reakci; „bez důrazu nějaké nové moci nebyla by usnesení ta snad ani k místu přišla". „Moc tato" prý „vycházela od vítězných vůdců vojsk", zvláště od Jana Žižky, jehož zásady, odjinud známé, Toman v článcích nalézá. „Pravým zlatým listem dějepisu vzdělanosti české nazvati dlužno nálezy, kterými obmezuje se trest smrti a vůbec krutosti zákonů starožidovských, římských a obecných; pak „učení o účelu války...", že chudý lid nemá býti utiskován, loupeže mají býti vyloučeny a pod. „Vůdčí zásady Táborské" byly prý tedy „naveskrz mravné, rozumné a humanní".

Nyní Toman staví se proti Tomkovi, míně, že postup článků u Biskupce naznačuje též časovou posloupnost v jich přijetí, která by odpovídala přirozenému postupu: 1.—4. zásady, 5.—8. důsledky. Článek první až čtvrtý byl prý formulován mnohem dříve, než jejich myšlenky zobecněly; není pravděpodobno, že by Táboři od mistrů přijímali nauky, „jmenovitě ony monumentální zásady humanity, které nás překvapí v 3. a 4. článku usnesení synod táborských".

Tomu postavil se na odpor Goll[115]). Ukazuje, že třeba zde

[113]) D. P. IV. 315.

[114]) Na uv. m. str. 35.

[115]) Dva příspěvky ke kritice Tomanova „Husitského válečnictví" — Č. Č. H. V. 144—158.

zůstati při Tomkovi a ponechati mistrům auktorství článků, ale upozorňuje také, že Toman vidí v nich, jmenovitě v 3. a 4., příliš mnoho. Křesťanské a humanní věty nejsou ve sneseních samotny; co je provází, a především, co Táboři dodávají, uznávajíce právo inspirace pro válku i trest smrti, ponechává ještě velmi mnoho příležitosti k nekřesťanskému a nehumannímu krveprolití. Ale je tu omluva, kterou vyslovil Palacký proti Höflerovi: „Auch der Krieg hat seine Gesetze, die nicht ungestraft ausser Acht gelassen werden können". „Že Husité a také mezi nimi Táboři si nevedli krutěji, ba že si vedli méně ukrutně než jejich protivníci, jest chvála, s kterou se můžeme spokojiti. Pověděl to již Palacký a po něm Bezold[116]).

Jestliže články pozorujeme v obsahové souvislosti s traktáty jinými, upustíme od jejich příliš vysokého cenění. Není tam myšlenek, pro něž by bylo třeba hledati zvláštní pramen, nebo které by nemohly vzniknouti i mezi mistry. Podmínky války shodují se s Tomášem Aq. a Decretem, z něho je několikráte citován Augustin. Táboři v dodatku uznávají právo inspirace, což se objevuje, jak jsme poznali, i v traktátech strany protivné, jmenovitě u Jakoubka. Větší část jejich dodatku nenáleží pak jim, nýbrž Husovi.

Co vedlo kněze táborské, že přijali články, a jaký byl dosah jejich snesení? Je nesprávno vykládati vše jenom křesťanskou láskou. I pokud myslíme na motivy tohoto druhu, jsou to spíše výčitky svědomí, náhlá potřeba pokání, hnutí srdce k Bohu, než snahy humanitní. Od chiliastického šílení roku 1419—1420 prošlo táborství hlubokou změnou. Na všecky kněze nepadá arci obviňování Vavřince z Březové a Příbramovo, ale svědky krutostí, jež prováděla hrůzovláda oné doby, byli jistě všichni. Nyní, když blouznivé naděje byly opuštěny, pozbyly tehdejší skutky mnoho ze svého oprávnění, a pokání mohlo se dostaviti.

Ale třeba přibrati i vysvětlení jiné. Tisícileté království nebylo více očekáváno, a svět nabyl opět ceny. Táboři stávali se jakousi „dobrou státní stranou", se kterou bylo nutno počítati, která však sama musila počítati s jistým řádem, jakmile jednou smířila se se světem. Nemohlo jim býti lhostejno, bude-li celá země zpustošena a lid v nejhorší bídě.[117]) Toto přijetí skutečných poměrů vidíme už 1420 v táborských názorech o státní správě, vidíme je však i v názorech theologických. „Svatí doktorové, řádně v Písmě se zakládající",

[116]) K dějinám husitství, str. 21 (českého př.).

[117]) Tomek (na m. uv.) významně praví: „neschvalovali zbytečných ukrutností".

jsou opět přijímáni a nechybí ve sneseních synod. A proč by nepřijali články od mistrů, jestliže na př. už v únoru 1421 Biskupec a Jičín (bývalý horlivec chiliastický!) žádají od mistrů pomoc proti pikharství? [118])

Odklon od radikalismu je velmi dobře patrný i pochopitelný. Táboři se přesvědčili, jak těžko, ba nemožno je změniti na ráz celého člověka dokonce násilím, a obmezili 4. art. pražský. Vedle kněží táborských arci třeba ponechati zásluhu, že došlo k usnesení, také Žižkovi. Vystupování proti nepořádkům má s kněžími společné; arci ale důvod jeho, v Řádu udaný, je z těch, na které Toman při synodách zapomíná: „nebo skrze neposlušenství a neřádné výtržky veliké škody jsme brávali na bratřích i na statcích, a hanbu často od nepřátel božích i našich trpěli".

Jestliže za každou cenu chceme udržeti pochybné přání, spatřovati v minulosti myšlenky a snahy, se kterými se potkáváme dnes, proč nevšimnouti si raději toho, čeho jsou synody novým dokladem? Při dobrozdání byli jsme účastni sporu o „auctoritas principis"; Táboři přičítají ji lidu. Pronikavější pátrání objeví tento názor i ve mnohých jiných pramenech husitských. Synody svým článkem o válce a trestu smrti jsou novým, nesporným dokladem, že z wiclifské nauky o vrchnosti, jež hříchem ztrácí dominium, stalo se mezi Tábory učení o suverenitě lidu. Vykonali krok další, na který Wiclif, jak jsme viděli, naprosto nepomýšlel: moc, vzatá vrchnosti, spadá na lid.

Svědectví uvedená — mohli bychom přidati deset jiných — stačí ku konstatování, že, kdokoliv mezi Tábory uvažoval, psal traktáty a pořádal disputace, neměl více pochybnosti o tom, zda válka křesťanu je dovolena, než kterýkoliv současný theolog přísně církevní. Věty Husovy a Wiclifovy, názory Augustinovy, prostředkované oběma mistry nebo vyhledané v Decretu Gratianovu, Summa Theologiae — to postačilo. Doktoři tito „dobře se zakládali v Písmě". S tímto faktem musí počítati každý pokus určiti, pokud na Tábory měli vliv Valdenští, o jichž existenci v zemích českých a okolních od 13. století jsme často zpraveni.[119]) Ti tvoří ve středověku tichou, ale vždy protestující oposici proti prolévání krve — ačkoliv tu a tam, je-li útisk nesnesitelný, zdvihají se proti inkvisitorům. Užití světského meče k rozšíření víry nebo vyhubení nevěry bylo jim

[118]) Ú B. I., č. 78.

[119]) Literatura (Palacký, Preger, Haupt) u Golla, Nové spisy o Valdenských, Athenaeum V. str. 97.

hříchem, a proto zvou papeže i všecky biskupy vrahy, jak víme ze zprávy kněze z pasovské diecése asi z r. 1260. Podobně r. 1398 ve zprávě inkvisitora Petra Coelestina, který působil v Čechách, se praví: „Odsuzují a kářou vladaře apoštolského, že posílá vojíny proti Saracenům a kříž zdvihá nebo káže proti pohanům.“ Tím spíše musila jim platiti za hřích každá válka mezi křesťany.

Preger poměr Táborů k Valdenským formuloval nejurčitěji a zároveň nejméně správně ve větu „Táboři jsou duchovními syny Valdenských“; Loserthovo stanovisko je známo;[120]) střední cestu zaujímá mínění Gollovo.[121]) Oba proudy mohly jíti vedle sebe a navzájem se posilujíce: wiclifský mezi theology, valdenství v lidu; stejně uznává oba proudy Haupt, jenž upozorňuje zároveň, že by „za těchto okolností sotva bylo radno, každý jednotlivý bod táborského programu s naprostou jistotou redukovati na jeden z obou vlivů“. Jsou-li však shody textů slovné, pak zajisté to lze, a tím je dáno naše stanovisko. Hledati v textech Biskupcovy kroniky důkaz pro obmezení války u Táborů, jak snaží se Preger, je, jak jsme viděli, nesprávno, neboť dotyčné články jsou pražského původu nebo z Husa.[122])

Haupt a Loserth snaží se také u Wiclifa nalézti doklady, že zavrhuje válku a trest smrti; po vydání De civili dominio II. (r. 1900) není sporu, že Wiclif obojí schvaloval. To je také mínění táborských theologů; Příbram, Vavřinec z Březové a jejich synody nás poučují, že i jejich skutky bývaly krvavé. Mimovolně ohlížíme se po protějšku; najdeme ho. V bulle[122]), vydané 18. února r. 1422 dovoluje Martin V. všem kněžím, poněvadž české kacířství ještě trvá, „aby i dále k vyhlazení jeho . . . stáli a ozbrojenou rukou směli bojovati“ bez trestů církevních. A zajímavá „causa iusta“ je vyslovena v Dialogu o Husitech Ondřeje Řezenského z r. 1430.[123]) Rozmlouvající (Animus a Ratio) snaží se tu všelijak rozptýliti dojem husitských vítězství, která sváděla nejenom kacíře, nýbrž i Němce k domnění, že Bůh je na české straně.[124]) Hledají pro sebe socios

[120]) Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1889, str. 475.

[121]) Quellen u. Untersuchungen II., str. 41., Athenaeum V. 100.

[122]) Tomu mohlo se předejíti, kdyby vydání Höflerovo nebylo ovládáno míněním, že poznámek pod čarou má se užívati především k projevům chauvinismu a morálního rozhořčení (na př. nad tím, že Táboři chtějí válku vésti caritative!) a ne k tomu, aby se zjistilo, pokud aspoň části téhož spisu spolu souvisejí.

[122]) U B. I., 166.

[123]) Höfler, I., 565.

[124]) Jmenovitě v Písni o bitvě u Domažlic Vavřince z Březové.

doloris a nalézají Konráda III. a jeho nezdar na křížové výpravě. Také útěcha filosofická nechybí: není většího neštěstí, nežli štěstí hříšných, praví se s Augustinem; tak děje se Cechům, neboť touží, jako celé pokolení lidské, po míru, ale nemohou ho dosáhnouti pro své hříchy. Proto čím lépe se jim daří, tím jsou nešťastnější. „Velmi dobře o tom smýšlíš", praví soudruh, „neboť učí i Consolatio philosophica: nešťastnější jsou, kdo činí křivdu, než ti, kdo ji trpí . . ."

V tom posledním arci nesmí býti brán za slovo, neboť v Dialogu je i místo následující: Ačkoliv mír je ze všech statků nejznamenitější, přece války jsou nám užitečnější, poněvadž mír nás zjemňuje, zmalátňuje a zbavuje odvahy, kdežto války bystří mysl. Proto prý šlechta, toužíc po věčném míru, proměnila vojenská cvičení v boj proti Husitům.[125]) Tento výrok bojovného kanovníka, kde válka proti kacířům se blíží zdravému sportu, otiskl Höfler v I., ale zapomněl ho užíti v III. díle svých Scriptores . . .

Naznačili jsme už v úvodě, že v lidu, jenž dovedl učinit Čechy jakýmsi centrem Evropy, o které tolik let lámalo se její rozhořčené úsilí, nehodláme hledati ideje humanity a snášelivosti. To nejsou ani skutky, ani hlasy pokorných a tichých; ti přijdou teprve. Jistá mírnost, která objevuje se ve sneseních synod, není mírností táborskou. Je třeba ostatně jinak vážiti svědectví, jedná-li se o snesení kněžského sboru, jmenovitě v hádce se stranou mírnou, kde protivníci v křesťanskosti se předstihovali, jinak, jde-li o vášnivý traktát nebo prudkou odpověď, a ještě jinak, jde-li o snesení nebo nařízení dosahu politického. Učené citáty z Otců — bezprostřední a tedy poučný projev člověka — čin: ne v prvním, nýbrž v druhém a třetím budeme hledati ducha táborského bratrstva. Nedáme tedy víru theorii, jež učila, že pouze „převeliká núze" dovoluje bojovati; ve skutečnosti byla tu pravá propaganda činu. A hledáme-li slova, jež přiblížila se nejvíce tomu, co tenkrát všecky duše žádaly a chtěly, bude to hlas Žižkův v jeho Řádu, a bude to hlas Prokopův. Ozval se dvakrát: poprvé v Prešpurku[126]) 1429, kde byl s Paynem na jednání, a Sigmund mu vzkázal, aby Čechové přijali mír až do koncilu, jeho za krále, a vrátili statky, zatím že budou nechání ve své víře a nenuceni k jiné; Prokop odpověděl rozhořčeně, že jejich

[125]) Výtah ze snesení východofrancké šlechty, zakládající zvláštní rytířský spolek. (Ze Supplement, U B. I., str. 478.) Ale první věta je až v Dialogu.

[126]) V „Dialogu" Ondřeje Řezenského" (Höfler, I., 582.), jenž čerpal ze svých Supplement. (U B. II., č. 574.)

svědomí jim brání přijmouti mír s těmi, kdo nejsou jejich víry, a že meč, který vytasili, nedají do pochvy, dokud všecky ku své víře nepřinutí. A podruhé mluví při první návštěvě poslů koncilu v Praze, v červnu 1433. Aegidius Carlerius promluvil řeč na oslavu míru,[127]) kde líčil a zatracoval zhouby, jež přináší válka. Krev lidská syti zemi, duše plní peklo, a ďábel se raduje: „již mnoho roků užívalo se mečů a válek, a všichni jsme viděli, jaký prospěch z toho". Prokop Holý[128]) připomenul nejprve, že Čechové zdvihli válku na obranu. Ale přece z těchto, ač krutých útrap válečných vzešly některé prospěchy duchovní a ještě větší vzejdou, jednak proto, že velmi četní utrhači a zatvrzelí odpůrci artikulů byli donuceni, aby ty pravdy slovem i skutkem vyznávali, že věrní byli poznáni a mnozí z nich uchráněni před zuřivostí nepřátel; jednak také proto, že nám na koncilu dostalo se slyšení. A my to přijímáme jako znamenitý dar boží, aby pravdy všem věřícím spasitelné byly známy všem národům, poněvadž z milosti boží sama vřava válečná povzbudí mysli, aby se těchto pravd chopily a držely je, z čehož církvi bojující vzejde nesmírný prospěch. Zlořády ve válkách zatracujeme, ale břemenům válečným se nevyhýbáme, abychom pak došli šťastného míru a dobrých dnů, připravujíce blaženým oněm pravdám v církvi boží sídla, z čehož vzroste jednota církve, bratrská láska, náprava mravů a vše, čeho jest si přáti.

Tato slova, která zaslouží, aby Bezold[129]) vzpomněl při nich revoluce francouzské a jejího ozbrojeného evangelia svobody, nenalézali jsme dosud v projevech táborských a je jisto, že v hádce s Pražany by neobstála. Prokop vzpomíná sice obrany, ale potom pohrdá svatými doktory a vyslovuje přímo názor svůj, který však nebyl neznámý a ojedinělý, nýbrž žil v srdci Husitů, nedal by se vtěsnati do běžné formulky, ale nepočítal s ní také, potkal se s odporem přítomnosti, ale byl vysloven pro budoucnost: Táboři chtěli ne pouze obranu, nýbrž i vzrůst, zvelebení a šíření pravdy. Prokop označuje to částečně jako výsledek, ale bylo to cílem.

„Zákon boží býval mu heslem do boje" — tato slova, Palackým o Žižkovi pověděná, dovolují zevšeobecnění velmi široké. Každá idea mezi těmito lidmi nese hned vlastnosti, které vyznačují jejich život: stává se expansivní, stává se předmětem propagandy, stává se zvoláním do zbraně. Potřeba života, potřeba činu ovládá mysli;

[127]) Monumenta conciliorum generalium saeculi XV., I., 407.
[128]) T. 419.
[129]) Č. př. str. 26.

pasivní krása mučennictví nedovede posud okouzliti. Povinnost brániti všemi silami zákona božího pronikla duše a oživila instituce. „Jakož jsem dříve psal“, počíná Jan Roháč z Dubé list[130]) panu Oldřichovi z Rosenberka (3. února 1421), napomínaje z lásky jako tvůj chudý přítel přirozený, abys se neprotivil Pánu Bohu a jeho svatým pravdám, a chtě rád viděti, abys tudy i na duši i na zboží dále nehynul; a ty jsi mi žádné odpovědi na to nedal, a jáť skrze to jinak nemohu rozuměti, než že nemíníš pravdy boží a jeho svatého zákona šířiti a hájiti mečem, jakožto na rytíře sluší. Neb každý křesťanský rytíř na to jest pás vzal a mečem se opásal, aby pravdu boží šířil a jeho svaté čtení velebil a neřády Antichristovy hubil, což by nejdále mohl.“

Ale české hlasy o válce nezavírá velká a nadšená koncepce Prokopova, a jeho lid, tento „chudý přítel přirozený“, neměl štěstí; bil se o ně doma i v cizině, ale nedovedl ho udržeti. Když konečně unavené strany zavírají mír, vidíme, že Táboři nábožensky i politicky jsou na ústupu.

Máme-li v paměti široký obsah, jenž na počátku liší táborské pojetí čtvrtého artikulu od Pražanů, poznáme, jak změnily se věci už před lipanskou porážkou. Na koncilu hájil článek Mikuláš z Pelhřimova proti Aegidiu Carleriovi a záhy obmezil se spor obou pouze na právo obce laiků, vykonávati proti kleru napomenutí i soud, a požadavek podřízení kleru světské iurisdikci, což zastává táborský biskup. Průběhem jednání i tyto rozdíly byly odstraněny, a Čechové přijali trosky 4. artikulu v kompaktatech, kde stal se pro všecky tím, čím dávno už byl pro mírné Pražany.

Mnohem hůře vedlo se Táborům politicky. Sny o blízkém království božím byly velmi brzy zapomenuty, a sociální politika, kterou strana, původně z valné části selská, potom prováděla, nutně vedla k špatným koncům, jež se dostavily. Měli jsme již příležitost dotknouti se toho. Hned na podzim 1420 vybírali Táboři od sedláků obvyklé platy a nebyli jim v ničem vrchností mírnější.

Upozornili jsme na to, že rozvážné elementy ve straně, pozorujíce, jak tato svým jednáním si ubližuje a ztrácí oblibu, obrátily se na synodách proti zlořádům; vystoupily proti tomu, aby majetek lidu z lakoty byl brán nebo svévolně ničen, aby platy byly vybírány příliš krutě, aby týráni byli poddaní vrchností pod jednou za tím účelem, by tyto byly donuceny k přestoupení. To vše zakoušeli sedláci, kteří zůstali na statcích a nebojovali, od svých bratří

[130]) A. Č. III. 217.

stejné víry, kteří je před tím získali nejkrásnějšími sliby. Nyní neostýchali se jednati s nimi takto, ač na druhé straně hrozili jim smrtí, budou-li daně platiti vrchnosti nepřátelské, třebas nedovedli je před ní uhájiti. Ba vybírali s největší krutostí válečné kontribuce, výpalné (holdy); často přitrhla po nich vojska pod jednou a vydírala je na poddaných opět. Tak jsouce dřeni s obou stran, sedláci pozbyli zájmu na událostech. Oklamáni ve svých snech, týráni útiskem, nejistotou a zoufalstvím, zrazeni všemi a nehájeni nikým, měnili se v poddajnou massu, jež nemohla už býti ani oporou, ani nebezpečím. Není pochyby, že byli hotovi proklínati válku, která je ničila; jestliže promluvil k nim hlasatel sekty, která ji zavrhovala, Valdenských nebo Lolhardů,[131]) snadno ony kletby staly se článkem víry uštvaných sedláků.

Uprostřed nich tato léta bouřlivá měla nevšedního svědka. Jako mnoho jiných, i jeho přilákala Praha, když počal se v ní odehrávati převrat. Tam naplnil jeho duši velký sen o nové církvi, o mystickém těle Kristově, o svatém spojení všech věrných, kteří v jednotě, rovnosti a lásce učiní svůj život jedinou službou boží. Zajisté byl na prvních táborech jichž účastníci oddali se plnými srdci této nebeské touze; milost boží byla tenkráte hojná, a království nebeské nedaleké, neboť lidé zdáli se schopni uskutečniti je. Ale brzy na to teče první krev, teče za souhlasu kněží, kteří nedají se odvrátiti námitkami onoho svědka, jenž se chvěje o křesťanskou lásku. Odchází tedy domů a kolem něho půjde řada těžkých let. Za dne bude slyšeti nářek svých sousedů, za noci probudí ho často hluk srážky a bojovný křik; za dne bude viděti bídu a umírání, za noci spatří, že nebe, k němuž se modlí, barví se požáry. Konečně boje utichnou, a nadšené hlasy pozdraví smířeni. Bylo vskutku něčeho dosaženo? On nenajde důvodu, aby přidal svůj hlas k radostnému hlaholu zvonů, neboť při tom všem lidé nezměnili se, a kolem něho je bída.

Nyní tento svědek vezme péro do svých hrubých prstů a začne psáti traktáty. Není učený a prozradí nám mnohem snáze než jiní, co je a bylo v jeho duši. Najdeme pak v jeho knihách hlásání pokory a chválu utrpení, pohrdání vším, co souvisí s tímto světem a touhu po věčném pokoji ve světě jiném; najdeme tam cnosti aneb passivitu přemoženého. V jeho minulosti budeme hledati příčiny, které tento stav mysli přivodily, a ve zklamání, o němž právě jsme mluvili, budeme nakloněni spatřovati jednu z hlavních.

[131]) Z petice, kterou angličtí Lolhardi r. 1395 podávají sněmu, je patrno, že u nich zavrhování války má příčiny sociální (Lechler, II, 25).

Vždyť tolik věcí jenom klamalo Petra Chelčického. Když tenkrát před lety přišel do Prahy, bylo vše jiné než teď, když psal svoji Postillu a Síť víry. I tenkrát viděl a zatracoval pyšnou světskou církev, i tenkrát viděl širé panství Antikristovo; ale vedle toho všeho bylo zde množství věrných, bylo zde množství duší, s nimiž se poznal a spojil. Přijali ho jako svého, jeho, laika, jenž sotva znal nemnoho latiny. Četl traktáty, které mu půjčili, poslouchal žádostivě nadšená kázání věrných kněží, účastnil se schůzek přátel Husových, přijal všecku horlivost sektáře. Snad i radost, onen host, jenž měl zmizeti tak záhy, byla tenkrát na jeho tváři. Corpus Christi mysticum sjednocovalo všecky; byli jeho částmi, opojili se kultem své neviditelné hlavy. Tehdy žil Petr celým srdcem, jak prosil kdysi Kristus za jednotu lidu, „aby všichni spolu jedno byli, a v té jednotě dokonalí byli, podobni k té jednotě, jakož mnozí údové v těle mohú srovnáni býti milostí, povolností, pomocí, shovíváním“. Tento grandiosní sen se plnil. Účastníci táborů zapomínali na vše, co je dělilo, a na Bzí hoře 17. září 1419 modlili se, „aby všichni byli jednoho zákonu, jedné víry, jednoho srdce a jedné duše“; cítili kouzlo jednoty boží, cítili, jak země mění se v nebe. Revoluce měla svoje krátké mládí, měla jeho čistotu a snivost, i jeho schopnost oddati se.

Oddala se docela zákonu božímu a zahořela pro něj. Ovládl mysli, jež chopily se ho dobrovolně a plnily ho z lásky. Nebylo dosud násilí, nebylo připuzení. Ruce, jež měly za krátko chopiti se meče, zatím spínaly se pouze k modlitbě; ale činily to s toutéž silou, se kterou potom zdvihly hrůzu a požáry. A Petr Chelčický chodil mezi tímto množstvím, jež překonala síla Evangelia, a v jeho srdci žila sláva osmera blahoslavenství.

Ale za krátko okolnosti připomenuly, že třeba pomýšleti na vše, a fakta potvrdila to. Přišly zprávy o prvních srážkách, boj počal v Praze i na venkově, došlo k obležení Prahy a bitvě pod Vyšehradem. Změnily se okolnosti, ale ku Chelčickému změnili se i lidé. Bezpochyby brzy po známém dobrém zdání „kaceřoval (ho) Jakoubek pro moc (názory o moci) ve svém pokoji v Betlémě“. Obrana byla snadná: „když ta moc právě u víře stojí podle té tvé řeči, má-liž zprávu ve Čtení ke svým skutkům, k bojům a jiným ukrutenstvím?“ Mistr Jakub „řekl jest: Nic; ale staří světí tak praví.“ Ale Petr — svědomí samo, nazvali jsme ho, a byl jím už tenkrát — neumlkl, a ještě „po odjetí královu od Prahy (po bitvě pod Vyšehradem) když mnoho lidu zbito z obou stran, vymlouval jest (Jakoubek proti němu) ty zabíječe, řka: Jáť jim nemohu svědomí či-

niti z těchto zabití, nebo stav rytířský byl by potupen." Petr nemohl to odpustiti svému protivníku, který přece za živa už měl pověst světce, a ještě po letech (v Replice proti Rokycanovi, odkud se o hádce dovídáme) posílá za ním výčitku: „Odkud to pije ten muž veliké tichosti, postavy posvátné?"

Nové doktriny rozněcovaly intelligenci, chiliastická křeč zmítala lidem, jenž nebyl jist životem, když ubíral se na tábory, snad už byla známa i bulla papežská, a hrozivé vojsko Zikmundovo nebylo daleko — ale Chelčický nechce užíti moci k obraně. Dostavila se první vítězství, první úspěchy — ale on uprostřed jásotu klade ruku na Evangelium a hájí neústupně své křesťanské praxe. Všichni jeho učení přátelé jinak si věc rozhodli; z jakých vlivů vyrůstá jeho ojedinělé a záhadné rozhodnutí, jež bychom byli nakloněni nazvati hrdinstvím, kdyby nebylo tak příliš opakem všeho skutku?

Je možno, že už doma byl žákem Valdenských nebo Lolhardů;[132]) ale je také možno, že byl pouze čtenářem bible, jež probudila v něm neurčité touhy, pro které v Praze našel vyslovení. A pak za několika slovy, jimiž vypravuje o svém konfliktu s Jakoubkem, jenž byl vlastně konfliktem s celým hnutím, tušíme skryté drama. Pak je to příběh idealisty, jehož se dotkla skutečnost, tragika spravedlivého, jenž pojal vše příliš doopravdy. Zklamaly ho události, ale zklamali ho především lidé. Avšak zlo nebylo ještě dovršeno. Petr odchází na ves a co tam ho čeká, dovrší jeho vývoj. Nerozešel se ještě se všemi; hlavou mu šuměla hesla, kterými Táboři připravovali lepší budoucnost lidu poddanému, mezi kterým žil. Ale co zbylo z těchto hesel? Strana je zradila. Trpěla celá země, trpěly i jeho Chelčice. Poddanství zůstalo stejně kruté, ba mnohdy bylo těžší; stíny demagogie vystoupily; všecka práva byla rušena; nejistota vyzývala k útisku. — Sešel se koncil a zapřel opět jediný a čistý zákon boží; ale jeho usnesení Čechy pozdravily radostí. — Kdysi toužilo se po lásce a bratrství. Zákon boží žádal, „aby rovností přistoupil jeden k druhému" a dal se do služby „u dvora Ježíšova" — ale nikdo nepřistupoval; Petru zdálo se, že

[132]) Ze slov, pronesených k Jakoubkovi (jsou arci psána až o třicet let později!) plynulo by, že Petrův odpor proti válce je původu wiklifského. Chelčický má totiž, jak uslyšíme, od mistra Protivy svoje názory o moci; zde pak odvozuje z nich i zavržitelnost války. V Síti víry, I. kap. 30. najdeme argumentaci proti válce čistě wiklifskou. Jako není dovoleno proti pánu lennímu bojovati, tak nesmí věrný ani proti Kristu jednati (což by činil, válče) „podle lstí, jako jeho čeledín".

jen on sám chodí smutně tímto pustým dvorem. Všichni si našli místo ve světě; je-li známo, kde našel svoje místo Petr Chelčický, naznačili jsme nyní cestu, kterou k němu šel.

Je to cesta, na které jeho srdce neustávalo v sobě soustřeďovati všecky hroty, jež nastavil život. Nemstilo se, ale osamělo a přestalo důvěřovati. Od lidských skutků, jež ceniti zklamání mu bránilo, od podniků, jež neobešly se bez násilí, od země, která byla tak bídná, obrátil se k nebi, jemuž snažil se přiblížiti se. A supranaturalistický ideál, jenž reformním programem táborským tolikrát byl opuštěn, tolikrát zapomínán v těchto dobách všemi, kdo nebyli odsouzeni k potupné passivitě, kdo okusili kouzlo činného života a naplnili svá srdce vítěznou radostí — tento ideál ovládl zcela mysl samotáře a propůjčil jí slova, která ho přežila. Činil zásluhou jeho bolest, hověl jeho resignaci, schvaloval jeho odříkání a zůstával mu slibem pokoje a štěstí.

Kolik věřících bralo tehdy bibli do rukou, které se chvěly, neboť dotýkaly se zákona božího, kolik jich v ní četlo rozjasněnýma očima, které dávaly svědectví o plné oddanosti jejich srdcí! A přece tato úcta nenechávala je plně zapomenouti sebe a tato oddanost byla jen z polovice. Lidé vybírali si svoje věty. A tak se stalo, že nalezli tam zákon, pro který byli připraveni. Táboři program, který žádal svobodu a spravedlnost a znamenal výboj, Petr Chelčický odpověď, která byla tam pro všecky, jimž stal se život otázkou a trýzní. Nalezl svoje ukojení, nalezl sebe ve víře, která život měnila v zkoušku, utrpení ve cnost a lidské slzy přikrývala nebeským úsměvem. Zvolil život, na jehož konci smrt, velké ticho, Nirvana, chceme-li, bude žádoucí, leč nikoli velkou změnou. A na této cestě zapoví brániti se, neboť nemá co ztratit a přikáže nastaviti svou tvář, neboť utrpení je sladké.

Jestliže při tom všem neustává kázati lásku, budeme na rozpacích, jak ceniti ji. Ale Macchiavelli, poznav ho, byl by měl o důvod více, aby vyslovil svoje známé osudné obvinění.

Na zapadlé vesnici bylo možno zapomenouti na všecku složitost a rozvrstvení společnosti, na nutnost organisovati bezpečnost i práci. Tam nebylo podnětu ani látky ke koncepci, jež stavěla různá zaměstnání lidská proti devíti kůrům andělským, tam nebylo příležitosti ani porozumění pro velkou církevní a nacionální politiku, do které zasáhli Wiklif i Hus. Ale bylo zde dosti příležitosti mysliti do krajních důsledků . . .

Poslední principy světového názoru má Chelčický společny s oběma svými vzory. Ale jakmile dotkne se skutečnosti, jakmile

vysloví mravní požadavky, uvidíme, jak často s oběma se rozchází. Liší se od nich všude tam, kde tito mužové činného života poznali nutnost počítati s poměry a učinili svoje idealy přístupnými, uloživše pouze kněžím, aby byli důslednými křesťany. U Chelčického laikové namnoze nabývají práv kněží, ale v jeho rigorosní ethice nabývají především veškerých povinností stejně s nimi.

Petr Chelčický je tedy novým prostředím, ve kterém lámou se ideje wiklifské, Tábory obměňované: mnohé z nich vyjdou z něho skutečně zlomeny ve dví.

První povinností člověka jest láska k Bohu. Jest však „dokonalá věc milování Boha, že lidé s lehkým srdcem a rozděleným nemohou k němu přistoupiti.“ Je toliko „v zachování řeči jeho“. Protož „s násilím a těžkým srdcem musí lidé ustavičně celým srdcem Boha žádati.“ „K dobytí víry musí dar boží veliký býti, aby člověk se všech stran od hříchů se zdržoval, soužení sobě činil, často prosil, volal ku pánu Bohu s pláčem, srdcem skroušeným a pokorným té víry hledal a jí v sobě místo dal, a takovým lidem zaslíbil jest Pán ji dáti a v srdcích jich zákon napsati.“ Avšak „bude-li v nás víra veliká, živá a upřímná, ihned zdraví pravé duchovní v svědomí, v žádostech i v rozumu přijde.“

Na zemi žijí však křesťané jako hosté a poutníci, očekávajíce život lepší. Nepřichýlí se k majetku a moci, neboť vše patří Bohu, a před ním všichni lidé jsou bratří. Nejsilnější lidskou touhou jest žádost pokoje, která je na dně všeho bytí, ježto „každé stvoření podle svého přirození žádá pokoje, neboť v pokoji záleží život právě každé věci živé.“ Ve shodě s tímto ryze středověkým ideálem dívá se Petr i na smrt. Lidé žijí, až by žádoucí věc všech smrtelných přišla, to jest — — až by odpočinuli skrze smrt od běhu nynějšího zaneprázdnění.“ Křesťanům „zapovídá se tedy milování světa, aby ostalo samo milování Boha. Nebo kdo miluje svět, miluje všelikou zlost světa. Protož zachová-li skutečně řeči Kristovy, ty jeho odvedou od milování světa i od těch ode všech zlostí, kteréž pochodí na lidi z milování světa. A kdo může býti sproštěn od zlosti tohoto světa skrze zachování řeči Kristových, jiného nic neostává v srdci jeho, jedině milování boží.“ Neběží tedy „o pokoj tělesný“, jenž „založen je prostě na zlosti, ostříhaje vůle a svobody tělesné a rodě zlost na zlost“, a je tedy stejně bez ceny jako statky a panování. Křesťan dychtí po pokoji duše, a na cestě k němu jediným vzorem jest mu Kristus a jeho utrpení. Pokoj duše „tudy se dělá, když člověk trpí, když jemu co jest protivno“. Proto „řídký člověk přijme ten pokoj, neb jeho tak podává Kristus lidem, ač jej kteří chtí za

pána přijíti a jemu se úplně v poslušenství poddati, aby vše, což jim rozkáže činili a vše, což na ně vloží, pokorně nesli.“ Tento pokoj nesmí křesťan — chce-li býti křesťanem — nijak porušiti, ani tehdy, když svoluje k tomu církev i křesťané mimo ni, pomáhajíce si přirozeným právem a shledávajíce doklady z Písma — když jde o vlastní život. Člověk, jenž nastavuje svou tvář — toť Chelčického křesťan. Utrpení jest mu cestou k pokoji, ale často i pokojem samým, tak že není daleko toho, aby je radil i vyhledávati. „Milost boží v člověku nečije ani pomní ani váží těžkosti; nebo hořkosti mnohé obrátí sobě v sladkost pro milost toho, pro nějž trpí, neb nestojí srdce jeho tu, kdež trpí, ale kdež miluje.“ Při tom však Petr je prost mystiky a káře její přívržence.

Utrpení není mu sladkým proto, že umožňuje ve vytržení splývati s Bohem, nýbrž je snášeno s plným vědomím a jen usnadněno láskou k Bohu. Ve spojení s tím jeho zbožnost, které se příčí všecko právní stanovisko církve o dobrých skutcích, dospívá k názoru, že ti v pravdě následují Krista, kdo trpí zlo, ne ti, kdo se postí, vůbec dobré skutky konají. Ale právě tato zbožnost, která prostupuje celý život a působí soustředění srdce, odlišuje ho v utrpení od askese mnicha. Chelčický žádá všude hlubokou souvislost života, „pravé světlo vnitřní a život boží“, ne přechodná hnutí; jeho ideální křesťan vítá utrpení, jak je přináší život, ale nepůsobí si je sám. Žije oddanou láskou k Bohu; snášeti utrpení znamená vyznávati ji. Proto přijímá za svou větu „bych dal tělo své na utrpení, tak že bych hořel, a lásky neměl-li bych, nic mi platno není“, ale volá také: „bojte se všichni, ježto Boha hledáte lstivě — spoléhajíce na jeho milosrdenství a na svá lživá posvěcování — a protivenství kříže Kristova trpěti nechcete!“ Je to povinnost. „Věrní lidé nemohou nikdy bez protivenství býti.“ „Pán přikázal učenníkům, aby své nepřátele milovali a za ty se modlili, kdož je zabíjejí, a jim se nebránili.“ „A to jest nejdokonalejší stránka milování božího v nás zde, když pro milování boží trpěti povolíme škody tělesné, hanění. nepřízně, bití, smrti. Protož apoštol dí: „Láska trpělivá jest.“ Z neposlušnosti v této věci vzniká všecko zlo mezi lidmi, neboť „jinde se nepočíná, jediné z nemilování nepřátel a z netrpění bezpráví.“

(Dokončení.)

Dr. M. JAŠEK:

FRANTIŠEK ČUPR.

(Dokončení.)

A tak mohli bychom nanejvýš jen doplniti představu o jeho úmyslech, již získali jsme z toho, co bylo právě podáno. Vynikne nejurčitěji, vzpomeneme-li toho, čím vysvětluje pád svého ústavu: že totiž idea Salzmannova, která v ústavu Schnepfenthalském tolika skvělými výsledky se vykázala, počala blednouti v nynějším příliš praktickém století — a dokonce praví tamtéž,[149]) že ústav jeho zařízen byl zcela na idei Salzmannovské. Že ovšem přihlížel i ke zkušenostem na ústavech jiných, není třeba dodávati. Jeho knihovna dosvědčuje to velmi výmluvně.

A tak, co měl na mysli, byla výchova školská a přece v rodině — v městě (s použitím všech prostředků vzdělávacích, které město může poskytnouti) a přece v zátiší venkovském uprostřed půvabů přírody, jak to poloha Kolčavky připouštěla. Příroda vůbec měla přidělenu velikou úlohu na díle výchovném. Vyučování přírodopisné, výchova náboženská, citová, umělecká i tělesná měla se o ni opírati. Poloha Kolčavky poskytovala prý právě velikou výhodu v tomto směru a spisovatel pokládal to za dílo prozřetelnosti, že dala mu ji, myšlenkami takovými se obírajícímu.

Tím způsobem bylo mu umožněno, anebo aspoň dány hlavní podmínky k tomu, aby uskutečnil, co nejurčitěji charakterisuje obsah jeho činnosti na tomto poli, — a čímž — možno říci i skutečně odlišuje se jeho myšlení od celkového nazírání doby — zdůraznění výchovného momentu školy vůbec a výchovy tělesné zvláště. –

Přicházíme k činnosti pro životní osudy Čuprovy nejvýznamnější: k účastenství jeho v činné politice národa.

6. *Z činnosti politické.* Soud, jaký vynesen byl nad touto částí činnosti Čuprovy, jest nepříznivý, přímo zdrcující. Slyšíme tu o „vrtkavosti“,[150]) zpronevěře“[151]) i — o „nemravnosti.“[152]) Že ovšem posudky, jakými provázena byla činnost jeho od „pozorovatelů“ současných, neliší se od těchto soudů „historie,“ bylo již pověděno.

[149]) Zur Geschichte meiner Lehranstalt v uv. programu.
[150]) Riegrův Slov. Nauč.
[151]) Tamtéž a u Malého (Znovuzr. V. 59).
[152]) vlastně o pozbytí půdy mravní (u Kredby str. 452).

Co se mu vytýkalo, byly asi tyto poklesky politické, jichž se byl dopustil.[153]) Především: že „proti programu federalistickému, na němž posud stál, hlasoval pro zrušení lén českých, a pro to, by peníze za vybavení jich plynuly do státní rakouské kasy".[154]) „Poslancové naši stáli totiž na tom stanovisku, že dobře rušiti léna, že však to náleží jedině zemskému sněmu českému, . . . že předmět tento nemůže býti předmětem porad říšské rady. Poslancové naši hájili samosprávu a svézákonnost koruny české, p. Dr. tímto hlasováním učinil na ni útok."

Za druhé: návrh a řeč, „kterouž podnikl za opravu škol středních dne 2. srpna (1861) v říšské radě." — „S návrhem tímto pravice nebyla spokojena a vyslovila se proti tomu, aby se podal v říšské radě, ježto vycházela ze stanoviska, že předmět tento jest předmětem zákonodárství zemského a to na základě cís. diplomu od 20. října 1860."

Za třetí: výroky obsažené v osvědčení, „které podal mezi inserty Pražských novin"[155]), když v několika dopisech z Vídně v Nár. Listech otištěných, ve kterých se mu vytýkaly tyto skutky a zištnost, která jim byla patrně základem. V osvědčení tom vysvětloval totiž Čupr své dřívější jednání[156]) tím, že chtěl zůstati na půdě zákonné, jakož prý přísahal (císaři a králi), a že nechtěl zákonů samochtě rušiti aneb na odpor se jim stavěti a tak nepřímo obviňuje tím politiku českou z nezákonnosti a revolucionářství. Vykládal tamtéž dále, že „nejsme proto na radě říšské, abychom se jen vadili a hašteřili, anobrž hlavně proto, abychom věci dobré a poctivé vykonávali, které by Vám užitek přinášely a zisk". Prohlásil tím tedy usilování o práva koruny české za počínání nedobré a nepoctivé, za marné vadění a hašteření. Ostatně, končilo osvědčení oznámením, že prý „setrvati, ano nyní ještě příkřeji vystupovati hodlá v zákonním tomto směru, když se totiž příležitost hodí, nejsa slepým následovníkem nikohož na světě".

Za čtvrté: že má styky, dokonce účast na vydávání Krásova Času, „osudného toho listu, v němž se co den nejhrubší hana metá na pravici na říšské radě, v němž tolik smetí a bahna naházelo se na práva naše národní, jako posud v žádném německém listě,

[153]) Srv. „Slovo o p. Dr. Čuprovi" Nár. Listy 1862 č. 42.
[154]) 1. srpna 1861.
[155]) a ovšem i v „Čase" (1861 č. 188.)
[156]) hlasování pro předlohu zákona lenního a návrh na revisi učebné osnovy.

v němž odsuzuje se snaha po autonomii zemské taktéž jako nezákonná!"

Za páté: že na žádost několika občanů okresu hlineckého v jednom z čísel Nár. Listů v měs. lednu 1862 aby laskavě udal, má-li jaké účastenství ve vydávání a spisování p. Krásova Času, odpověděl tím způsobem, že „vznesl žádost k sl. c. k. náměstnictví, aby vyšetřilo, kdo jest pisatelem projevů nedůvěry z téhož okresu dříve v Národních Listech uveřejněných a tohoto posledního vyzvání." —

Při tom vysvětlovalo se toto počínání jeho, jak už bylo naznačeno, vlastnostmi a motivy zištnými, že totiž dal se získati vládou za různé výhody, ve příčině škol mu poskytované (ke zřízení gymnasia ve Vídni atd.) a k označení těchto vlastností užíváno rozmanitých názvů (zpronevěřilost, zapírání voličů, zrádce národa atd.). Než nepůjdeme tak daleko.

Zde nastává snad již právo mluviti o tom, co Čupr později (v „Učení staroindickém") nazývá legendou politickou. Ta vzniká všude tam, kde zavládlo rozčilení mysli. Jde o princip, o myšlenku, která se má oslavit (resp. odsoudit), a nastane záměna osoby a věci, a první — život její — snadno se upraví. Události se zmocňují, všelijak přetvořují a za učiněné pravdy považují. „Jaké to (potom mnohdy) rozbředlé chvalořečení u výrazech přemrštěných, velmi hledaných, nucených, někdy až směšných; celé sloupce novin bývají tím naplněny. . . . A přece bývá soukromý život osobností takových prostičký, utrpeními mnohdy nešikovnostmi povstalými poněkud ztrpčený, celkem však nepatrný." Leč na tom nezáleží: demonstrace politická měla se státi a stala se. Že ovšem netřeba tu bráti vše tak doslova, jest patrno. Zavládl tu živel víry, jest těžko odpírati a nesnadno odčiňovati.[157])

[157]) Na doklad a částečně i ku charakteristice poměrů stůjž tu na př. tato historie „Zaslána" vzpomenutého v poslední výtce. — Především nebyla to „žádost," „aby Č. laskavě udal, má-li účastenství atd.", byla to „výzva" dosti ostrá, zdůvodněná ovšem tím, že (poslanec) „zapřel" již často „stranu národní" a „již beztoho důvěry voličů nepožívá". Zasláno jest podepsáno neurčitým „Několik občanů" a uveřejněno v č. 17. N. L. (1862). Na to „zve" v č. 19. poslanec Čupr „nejmenovaného pana dopisovatele z Vysokomýtského volebního okresu, aby jméno své, jakož i jména oněch několika občanů odhalil, aby prý (on) mohl uvážiti, zdali zodpovědění a vyjasnění věci, o které se žádá, má podati". Záhy potom počalo vyšetřování a N. L. přinesly zprávu o věci v č. 36. ‚Vyslychání prý se děje k žádosti Dra Čupra, podané k náměstnictví král českého'.' Ještě téhož měsíce bylo pátrání skončeno — s výsledkem, jaký někteří očekávali: k zaslánu nepřihlásil se nikdo, ač někteří voličové doda-

Skutečně! Již koncem července ohlásil Čupr svůj návrat ke straně národní,[158]) leč nepodařilo se mu ovšem „nabýti opět důvěry vrtkavostí pozbyté". —[159])

Poznamenali jsme již slovy Čuprovými, co vedlo jej k taktice politické, která mu byla vytýkána prvými třemi námitkami. V tom smyslu zní i „Vysvětlení" jeho, právě vzpomenuté. Chtěl prý zkusiti, není-li cesty z příkrosti stran v parlamentě stávajících, ježto prý národům rakouským srozumění jest tak veležádoucí, a zdali by se nedalo na této cestě dojíti úspěchů ve smyslu rovnoprávnosti národní — snáze a rychleji, zkrátka tedy: že nepokládal taktiku, zahájenou poslanci českými, za jedinou k vítězství vedoucí.[160]) Pokud

tečně ohlásili, že by zasláno podepsali, kdyby jim bylo předloženo. I o tomto podaly zprávu N. L. (v č. 39), přinášejíce zároveň dopis „z Vysokomýtského okresu", který byl o věci již lépe zpraven, než pramen pražský. Bylo-li totiž řečeno dříve, že „prý" stalo se na žádost dra Č., oznamuje se o tom zde jako o faktu a cituje se i v uvozovkách místo z jeho žádosti. Zní: „Stěžuje si, že mu voličové jeho adressy nedůvěry zasílají a novinami uveřejňují, že s vyzváním v č. 17. N. L. spokojen není, že si přeje, aby voličové neprodleně vyslýcháni byli, zdaž adressu onu psali aneb podepsali, dále že si přeje, aby podobným agitacím přítrž učiněna byla, jelikož prý to říšská ústava nedovoluje, aby voličové poslanci svému navedení dávali a adressy nedůvěry mu zasýlali." „Tak jedná", — dodává list — „konstituční poslanec v státě, kde vyjma vládce nic nad všeobecnou kritiku nestojí a státi nemůže." Čupr prohlásil to za nesmysl a poslal opravu v tom smyslu Nár. Listům. Tyto ji neotiskly a Čupr znova posílá „Opětné osvědčení" s pohrůžkou, že dá je vytisknouti s příslušnou poznámkou jinde. Žádá, aby osvědčení bylo otištěno beze změny. Po dvou dnech skutečně přinesly je N. L. (č. 42.) i s dopisem Čuprovým a s delší poznámkou. Zatím však vyšlo již v „Čase". To dalo ovšem příčinu k novým výčitkám. Vytýkána mu neupřímnost a spatřován v této okolnosti důkaz, že skutečně jest ve spojení s „Časem" a s tím vším, z čeho tento list byl obviňován. Měl prý dva dny počkati, až by se přesvědčil, že „Osvědčení" jeho bylo otištěno. Ostatně výtka, že prvé opravy jeho neotiskly, jest prý bezdůvodná. Přinesly prý již v č. 40. odvolání a měly za to, že toto „úřední odvolání" má stejnou platnost jako jeho vlastní. — Odvolání toto skutečně nacházíme v denních zprávách v č. 40. Znělo doslova: „Ouřední „Pražské Nov." vyvracují zprávu naši, že pan Dr. Čupr žádal sám o výslech voličů svých."

[158]) N. L. 1862 č. 179 v zaslánu „Vysvětlení".

[159]) ač mu za tuto cenu byla slibována (srv. dodatečně prohl. nedůvěry v č. 65. se 14 podpisy rolníků z různých obcí).

[160]) Směšnost, které se dopustil v lístku k „Vysvětlení" přiloženém (jenž byl rovněž otištěn), byla, že oznamuje redaktorovi, že přestupuje „k věrné opposici císaře pána". Něco podobného přihodilo se mu i v prvním „Osvědčení" (Čas, Pr. Nov. na uv. místech, což ovšem mohlo býti pojato (a bylo s radostí a úspěchem) se stránky humoristické. Osvědčení ono (snad následkem spěchu, ve kterém bylo psáno) bylo slabé samo sebou, i bez poznámky, kterou redakce hned vytkla jeho slabiny.

se týká výtky čtvrté, že byl totiž ve spojení s Krásovým „Časem" přiznává skutečně v zaslánu „Na srozuměnou" (N. L. 1862 č. 65): že napsal do „Času", když pod redakcí a nákladem Jos. V. Sládka na počátku r. 1862 počal vycházeti, v měsíci lednu více článků úvodních, „nevěda a neptaje se, kdo vlastně na list náklad vede, a beze všeho vzhledu k osobnostem v něm se súčastňujícím." Účel jeho prý byl, aby utvořil stranu „čistě politickou" a tak „aby lid náš, jako každý jiný větší národ, čítaje noviny stran rozličných a přemítaje o důvodech jejich, vytvořiti si mohl úsudek o věcech politických svůj vlastní jako samorostlý".

A tak mohl ovšem směle žádati, aby mu vytkli, kde nepoctivě, t. j. proti svému (nejlepšímu) předsvědčení jednal,[161]) dokonce i říci, že „tomuto přesvědčení svému se věnoval, ano i obětoval".[162])

Než nezabíhejme k jednotlivostem a k posudkům s těchto hledisek. Jisto jest, že Čupr dovedl kdysi[163]) velmi ironicky mluviti o „kluzkých právích historických", o něž někteří národové opírají hrdost svou (Maďaři), a r. 1861 podpisuje státoprávní ohražení poslanců českých, jakož se i před volbami o ně opírá.[164]) Arciť i tu třeba míti na paměti myšlenky jeho o ideálních poměrech národnostních, jež jsou takovými, kde forma státní splývá s národní, čili že federalism svůj již dříve měl jinak zdůvodněný. Co však se týká jeho úsilí o utvoření strany, to jest myšlenka, k níž častěji se vrací (nejposléze v Doslovu k „Učení staroindickému"), že, kde není stran, není života, že všeliký pokrok zakládá se na tříbení různých názorů („pokrokových" a konservativních); ta tkví hluboce v jeho názorech vůbec.)[165])

* * *

[161]) „Opětné osvědčení" N. L. 1862 č. 42.

[162]) „Vysvětlení" na uv. místě.

[163]) Čl. „O wlastenectwí".

[164]) Rovněž mu bylovytýkáno. Místo z letáku Cuprova k volitelům (1861): „A proto uznávám práva Svatováclavské koruny české, pro kterou předkové naši hrdla a zboží svá nasazovali, kteroužto nám dochovali, bychom ji tak též zachovali potomkům svým v její úplné skvělosti. Uznávám krev našich Přemyslovců v panujícím rodě Habsburském a v jeho právích dynastických; avšak vyznávám zřejmě a určitě, že jen samospráva země a také samospráva obcí v diplomu od 20. října m. r. císařským slovem naznačená a zaručená může udržeti Rakousko v pravé, jelikož přirozené souvislosti. Vyznávám, že jenom důvěrou jednotlivých národů, nikoli však bodáky, atd."

[165]) Význam národní vědy, národní filosofie Buď vzpomenuto při té příležitosti místa z dopisu Čuprova k Bonitzovi ve příčině polemiky jich obou o revisi učebné osnovy středních škol, který S. Frankfurter otiskuje.

... „Genetický stupeň (vědy) národní kultury záleží w označení onoho stupně wzdělanosti, jehož až potud dosáhl národ nějaký... Tato haluz je posud we wědectwu terra incognita, jelikož nikde nenalézáme wědy, jenžto by nám jako we obrazech wystawěla zásobu uměleckých, wědeckých a mrawních wědomostí a dowtipů, jichžto dosáhl práwě w nynějšku ten aneb onen národ. Byla by to encyklopaedie zwláštního rázu ... Kdy asi a komu ta zdárná myšlénka w mysl padne, wylíčiti u nás obraz ten, ovšem pro jednotlivce welmi pracný?"

Tak touží a táže se Čupr v roce 1848 — a hle! Po více než padesáti letech slyšíme stesk: „Neznáme ještě svůj vývoj, počínaje od tak zvaného obrození ... Neumíme si vydati počet z našeho dosavadního života národního, neznáme sebe dosti a vadí nám to mnohdy v postupu dalším ... Tak se stává, že, co jsme vykonali, jeví se nám ve světle málo objektivním, že mnohé přeceňujeme a mnohé nedoceňujeme."[166]) Shoda dosti patrná a v každé příčině zajímavá. Arciť — dovídáme se od téhož spisovatele — že práce v té příčině již od několika let se děje, koná se revise minulosti ... Jaké postavení má tu Čupr, jaký význam jest mu přidati v historii myšlení českého v XIX. století?

Nikde neodvážili jsme se odpovědi na tuto otázku, když jednali jsme o činnosti jeho v jednotlivých odvětvích myšlení, neodvážíme se jí ani na konci. Nehledíc ani k tomu, že studie sama o sobě nemá, oč se opírati v literatuře — o Čuprovi psalo se málo — že není propracována do detailů, onen celkový obraz není dosud ukončen. A tak užijme variantu na slova spisovatele právě uvedeného, t. j. že objeví se tento význam, až bude provedena celá revise naší národní minulosti, po případě vzpomeňme si slova, která pronesl životopisec (V. Kredba):

„Na praporu jeho napsáno jest slovo: „Pokrok", píše Č. sám o díle „Učení staroindické" (Úvod ke II. části), a můžeme rozšířiti

z pozůstalosti po posledním (Graf Leo Thun-Hohenstein, Franz Exner und Herrmann Bonitz, Vídeň 1893, str. 164. poz. 143): „Nám oběma jedná se o dobrou věc — o vzdělání mládeže. Že náhodou každý s jiné strany na věc se díváme, této dobré věci jistě neuškodí, spíše prospěje. Contrario res magis elucescit. A že oba, jakož právě lidé, lidských slabostí prázdni nejsme, ani Vy, pane professore, nebudete popírati. Též to, co na našem sporu specielně lidským jest, vlna časem odnese, leč ono čistě duchovní, idee zůstanou, boj očistí je pouze a usnadní pak komusi třetímu, aby to, co oba hledáme — pravdu nalezl. V tom smyslu prosím jen o přímou, bezohlednou kritiku přiložené brožury." (Zur Revision).

[166]) Fr. Krejčí, O filosofii Smetanově (Knih „Času" č. 14.) str. 1.

toto slovo na práci jeho vůbec. O pokrok usiloval celou svou činností, o pokrok v životě národním — o pokrok skutečný, promyšlený. Nevysvitlo-li to dosti z našeho obrazu, nechť dosvědčí to na konec práce, z níž jsme před tím citovali. Jest to studie o národovědě — o tom, co vyšlo spisovateli, když si v pokusech o klasifikaci „vědoucnost“ lidskou jako „v kotlíku chemickém rozpustil a přepálil“ a spojil prvky přirozeně k sobě náležející. Jest to synthese mravovědy, věda, jež „zkoumá“ národ co učeliště lidského jednání, — národověda. Má tři stupně a nejvýše jest národní politika. Jako pak stupně nižší mají vyzkoumati, co národ znamenitého, dobrého a krásného vytvořil v minulosti, po případě v přítomnosti právě dokončené, tak obsahem této jest „organisačně urovnaný celek všeho toho, co se má v tom a onom národu státi, aby mohl blaženě anebo aspoň blaženěji žíti, než posud žil“.

K této práci, pro Čupra v prvním období jeho tvorby literární nejcharakteristější (a zároveň nejvíce zapomínané), ať už potom vlastní její cena jest jakákoli, na konec odkazujeme.

ROZHLEDY.

FRANTIŠEK ČADA.

A. PO SYSTÉMECH FILOSOFICKÝCH.

(Pokračování.)

K takovýmto „systematikům“ náleží Gustav Portig knihou svou: Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur und des Geistes (I. dílu 2 části, Stuttgart 1903, 1904), obsahující již nyní dva objemné svazky (dohromady skoro 900 stran!). Portig jest „starý pán“ (sám se otevřeně na př. v II. sv. str. VII. hlásí ke „starým“), jenž znám byl dosud jako auktor pojednání z oboru umění, esthetiky i pojednání o náboženství. Tímto dílem však rázem ukázal se také jako hajitel metafysiky, jež má založena býti na materiálu přírodovědeckém, na výtěžcích přírodních nauk. Výtěžky pak přírodních věd, když je buď neumlčíme anebo když je nezkroutíme, zdají se Portigovi dokazovati dualistický a theistický názor světový, kladoucí říši přírody a říši ducha. Ale obě tyto říše musí býti nějak sjednoceny a svorkou, která tvoří jednotu jich, podle Portiga jest světový zákon. Vzájemné působení oněch říší na sebe jest dualistické, jejich soubyt (Zusammensein) jest monistický a to skrze pojem čili zákon působení jejich vzájemného na sebe. V celém světě není nic jednoduchého naprosto, nýbrž existuje vůbec jen „jednota rozmanita skrze vzájemné působení“. Portig stopuje to (v I. části) jak v oboru mathematiky (str. 91 nn.) a fysiky—chemie (str. 315 nn.), tak (v II. části) v oboru astronomie a biologie, a shledává, že všecko působení jen ve formě vzájemného působení (Wechselwirkung) jest možné. Každé pak vzájemné působení předpokládá buď dva logicky možné anebo dva substanciálně reální subjekty, které svou pojmově danou jednotu či sounáležitost mají proměniti svým vzájemným působením v jednotu či sounáležitost substanciálně reální.

Světový zákon jeví se pak Portigovi jako dvojice (Zweiheit) nižšího a vyššího stupně. Na nižším stupni působí **na** sebe (aufeinander) jen dvě rozličné formy jedné a téže příčiny a vyrovnávají se v kvantitativní změně svého obojstranného stavu; na vyšším stupni působí dvě stejně samostatné, kvantitativně i kvalitativně rozdílné příčiny **do** sebe (ineinander) a splozují výměnným působením vzájemným nějaký subjekt třetí, od obou původních kvalitativně rozdílný. Na nižším stupni neorganické přírody tento třetí

subjekt může býti zpět přetvořen či přeměněn ve své oba spolditele, na vyšším stupni, organické přírody, jest taková přeměna nemožná. Pokaždé však může vzájemným působením nastati množení kvalit a individualit do nekonečna a sice „z vlastní síly přírodních věcí".

Podrobněji probírá Portig, kterak mathematiku ovládá „zákon dvou" a „tří" (při čemž „zákon tří" jest „vyšší"), jak v přírodě na př. eliptická forma se dvěma ohnisky má převahu nad kruhem (s jediným centrem), a zvláště jak v přírodě napořád lze zjišťovati zákon protivy (Gesetz des Gegenstückes) — jako zákon nižší — a zákon protikladu (Gesetz des Gegensatzes) — jako vyšší. Co myslí touto dvojicí zákonů, Portig objasňuje analogií dvojice, z chemie čerpané, smíšenina — sloučenina; „smíšenina" značí jen mechanické kladení látek k sobě, resp. na sebe, naproti tomu o „sloučenině" mluvíme tam, kde působením dvou substancí chemických vzchází něco třetího, něco nového. Podobnou protivu vykazují rozvoj (Entfaltung) a vývoj (Entwickelung); klásti jen rozvoj (jak prý monism činí) jest chybné, nutno uznati i vývoj, vývoj nikoli jako „koloběh", ale jako stupňování stále ke kvalitativně vyšším stupňům.

Všecko ve světě ovládá jednotný zákon nejmenšího vynakládání síly. Nejmenší bytosti jsou nejaktivnější, a to platí i o duchu samém (nemajícím vůbec rozprostraněnosti a tudíž „velikosti"); čím více látky, tím méně lze stanoviti vyvíjení síly, a naopak. Kamkoli ve světě pohlédneme, nenalezneme, jak řečeno, nic jednoduchého, ale vše složené; již hmota jest podle Portiga složena ze vzájemného působení látky, energie a étheru. Látka i energie jsou samostatné, t. j. nelze jich převésti nějak na sebe, éther pak jest nositel obou jich ve vzájemném jich na sebe působení. Látky možno rozkládati v kvalitativně určené rozdílné látky (chemické elementy); energií pak jsou tři druhy: energie mechanická (teplo), energie sálavá (světlo, elektřina a magnetism) a chemická (energie afinity).

První stupeň ve vývoji jsoucna zabírá svět neorganický, ale již v něm platí individualisace. Každé těleso jest spojení látkových prvků a energií a určeno k vzájemnému působení s jiným tělesem anebo se skupinou těles; pro všecka tělesa platí princip gravitace, který se však individualisuje pro rozličné „systémy světové" v rozličné zákony gravitační.

Proti světu neorganickému dána jest vyšší kvalita ve světě organickém buňkou. Buňka zase není nic jednoduchého, nýbrž jest jaksi „trojzvuk" jádra, protoplasmatu a obalu; v ní, v její oné

trojitosti dána jest vyšší kvalita: chemická kvalita přetvořuje se v buňce v „životní sílu". Životní síla čili duše jest základem organického světa, jenž skládá se vesměs z buněk; buňky ty tvoří celky dle určitého typu pokaždé, celky více méně dokonalé, komplikované, nižší, vyšší.

Tělo člověkovo jest nejkomplikovanější nade všecky předchozí stupně organických shluků buněk; tělo to jest rozdílno od těl zvířecích a kromě „duše" organické přistupuje u člověka zase nová, vyšší kvalita, totiž duch. Duch jest substance rozdílná od duše i od hmoty, existuje jen v konkrétních individuích a spojení jeho s tělem člověkovým provádí duše. Zase tu jest „trojzvuk" (tělo, duše, duch) a „trojzvukem" jest i duch, totiž trojzvukem rozumu, vůle a citu, které podle Portiga nejsou na sebe nijak převoditelny.

Nade vším světem existuje Bůh jakožto absolutní kvalita a substance. Poměr Boha ke světu Portig zase dualisticky pojímá: Bůh dal světu „vlastní jeho existenci" (Eigenexistenz) a tuto vlastní existenci svět osvědčuje (betätigt) v rozličných vzájemných působeních. Bůh mohl stvořiti jen něco sobě podobného, tedy něco, co bez ustání jest činné, tedy: nezničitelné substance a kvality. Bůh mohl a může stvořiti jen systémy, které samy se regulují, může stvořiti jen „možnosti", „vlohy", nikoli bytosti hotové již a hned již od počátku dokonalé. Nestvoří Bůh více, než na kterémkoli místě jest nezbytně třeba, stvořuje jen reální možnosti nesčíslných účinků a působení vzájemných. Teprve když možnosti tyto všecky byly realisovány, Bůh stvoří novou kvalitu a vzájemné působení její s kvalitami jinými začíná zase na vyšším stupni. Tak Bůh nejprve stvořil hmotu, jejížto tři součástky vytvořily a tvoří vzájemným působením svět neorganický. Když tak se stalo, stvořil Bůh novou kvalitu, životní sílu čili duši, jež v individuálních formách ve vzájemném působení s neorganickým světem postupně vytvořila organický svět. Pak dochází zase k nové kvalitě, duchu, jenž ve vzájemném působení s předchozími kvalitami (a světy) vytvoří osobnost lidskou v individuích lidských. Krátce: každá nová kvalita podle principu nejmenšího vynaložení síly za řízení Božího vyvíjí se vzájemným působením s kvalitami předchozími. Vrcholu však dosahuje princip onen v trojzvuku praprincipů, které dohromady tvoří zákon světový v nejvlastnějším smyslu. Princip nejmenšího vynaložení sil jest zákon světový ve formální příčině; v obsahové či materiální příčině tvoří se zákon světový trojzvukem tří metafysických praprincipů, jež navzájem se podporují, podpírají a „nesou"

takožto základ, prostředek a cíl světového pochodu (II., str. 204).

Konečně člověk přichází do vzájemného působení s Bohem, a to skrze náboženství. Také tu jsou nezměnitelné kvality a měnitelní činitelé přírodní. Nezměnitelní činitelé jsou Kristus se svým velikým dílem a svými myšlenkami, hodnoty nejvyšší; měnitelné veličiny jsou plemena a národové s podmínkami přírodními svých vloh, dějin a sídel.

Portig tedy velmi určitě zavrhuje monistický názor či, jak sám di, „monism některé z prasubstancí, ducha nebo hmoty", a na místo monismu „substancialního" hlásá „monism zákona světového". Základní chyba monismu podle něho ovládá všechny téměř filosofy od Kanta počínajíc — Portig vyjímá jen na př. Sigwarta — a hrůzný dosah tohoto základního omylu nutno prý jednou konečně vyložiti a přemoci. Naprosto falešný předpoklad monismu jest, že číslo 1 jako „pračíslo" určuje Boha i svět. Praví se: každý duchový subjekt schopen jest ze sebe sama působiti, rozhodovati a proměňovati se v jinou formu anebo dokonce v jinou bytost; každý duchový subjekt má sílu působiti ze sebe sama, t. j. bez důvodu a bez příčiny. Ale k tomu jest podle Portiga odpověděti, že dění bezdůvodné a bezpříčinné samo v sobě jest odporem a podřizovati Boha a svět takovému dění, značí činiti náhodu, libovůli, nerozum principem světovým. Pak arci jest možno, že z kladu nějakého stane se nějaká negace, ze „všeho" nic, z Boha ďábel a naopak. Krátce „prapředpoklady" monismu rozbíjejí Boha i svět.

Protož podle mínění Portigova pračíslem není číslo 1, nýbrž číslo 2. Zákon příčinostní má jako zákon světový jen tehdá smysl, když dovozuje vládu pračísla 2. Tak jako odlišíme nutně gravitační princip, celý svět hmotný ovládající, jakožto veličinu nutně myšlenou a proto obecnou a neměnitelnou od zákonů jednotlivých soustav hvězdných, zákonů to individuálních, z empirie objevitelných: právě tak požadujeme obecný, nutně myšlený princip příčinostní a nesčetné kausální zákony, jemu podřízené a určitým poměrům přizpůsobené. Právě však tyto zákony „mají společnou vládu pračísla 2", vládu vzájemného působení dvou subjektů. Vždycky určují se dva subjekty a chrání se tím vzájemně. Dvojice jest „prazáklad" veškeré zákonitosti ve světě a v Bohu. Ve formě kausálního principu jest věčná prakvalita všeho působení. Nuže, dvojici jako světový princip objektivně dokázaly (podle Portiga) ve svém úhrnu výtěžky mathematiky, fysiky, chemie, astronomie i biologie. Na průkaze zákona onoho světového z empirie všehomíra závisejí formální

podklady náboženství i mravnosti, umění i vědy, na tomto zákoně světovém spočívá víra v Boha a světa jako jednoty veličin měnitelných i neměnitelných. „Číslo 1 pokládané za „pračíslo“ znamená zničení veškeré jistoty věrové, číslo 2 jako pračíslo znamená nezdolnost všech věčných pravd a zákonitých pořádků všeho působení v Bohu samém i v jeho světě.“ (II., str. 519 n.)

Jest zřejmo z uvedené tresti díla Portigova, kterak auktor jeho jest vysloveným a rozhodným zastancem dualismu. Portig také upřímně vyznává, že vrací se tím „k mladosti své“ a že neví, zdali jej stálo více práce a námahy kdysi vpracovati se a vmysliti se v monism, či později zase z něho se vymaniti. Ovšem pokus Portigův má podstatnou vadu: snaží se o to, aby ukázal jako jedině správný názor na svět dualism — dualism metafysický; marně však pátráme u něho po noetickém zdůvodnění nějakém tohoto názoru, a proto již — přes všecku obšírnost a hojné dokládání se „výtěžky“ věd — ztěží Portig přesvědčí o nezbytnosti svého názoru, o tom ani nemluvíc, že řada uvedených od něho jednotlivostí by vyžadovala kritiky a jiného zužitkování, anebo aspoň by připouštěla jiné aplikace. Že nad to Portig ani neuvaroval se odvážných dohadů a domnělých „objevů“ o vývoji dění světového, zajisté nás nepřekvapuje u „metafysika“. Ale mlčením nelze pominouti, že Portiga při celé soustavě jeho filosofické vedl kromě důvodů spekulativních — moment vlastenecký! V předmluvě k II. dílu svému (str. IX.) sám výslovně signalisuje své snažení takto: „Od kvantit ke kvalitám, od falešných auktorit ke správným auktoritám, od řeckého k německému Bohu: toť nutně jest heslem, v němž zvítězíme.“ A ke konci celého (dosud vyšlého) spisu svého emfaticky se táže: „Kdy zasvitne den, aby i ve filosofii započala nová říše německá? Kdy konečně již vymaní se filosofie z předpokladů monismu, kdy bude mysliti již nikoli řecky, nýbrž německy? Kdy pronikne skrze veškeru onu scholastickou spoustu učenosti k vědě o neměnných veličinách všech oborů pravdy? Teprve pak, až bude porozuměno celé říši Boží, a až bude svět hmotný kladen v pravý poměr k duchu!“ (II., str. 520.) Rozumí se, že tento patriotický „důvod“ pro oprávněnost dualismu ani nepodrobíme kritice; stačí jen se zeptati, zdali snad „řecká“ filosofie neznala dualismu a zdali by se mohla šmahem anebo i jen převahou označovati jako „monism“, stačí se zeptati, zdali snad v dualismu jeví se nějak typicky „německost“, či snad v podstatě „německosti“ spočívá nějak — dualism?!

A jak málo jest naděje, že by u Němců samých již „se vyžila“

anebo dokonce „přežila“ filosofie řecká, toho nejlepším dokladem jest nedávný spis Keyserlingův, spis, který se označuje rovněž jako „pokus kritické filosofie“ (a nad to věnován jest propagatoru německé hegemonie i ve filosofii, H. S. Chamberlainovi), který však zcela vážně obnovuje nejen některé myšlenky Platonovy, ale i ideu pythagorskou, uče, že subjekt a objekt, člověk i příroda řízeny jsou týmiž zcela zákony, jež obrážejí se ve vztazích mathematických. Heřman hrabě Keyserling vydal r. 1906 v Mnichově spis: Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie, rozdělený v 5 kapitol („Jednota všehomíra“, „kontinuita a diskontinuita“, „harmonices (!) mundi“, „problém ducha“ a „svoboda v souvislosti světové“) a doprovozený epilogem („Co jest pravda?“), spis, svědčící o velikých vědomostech jak z oboru filosofie, tak z oboru věd přírodních.

Východiskem úvah Keyserlingových jsou dva základní předpoklady či „postuláty“, bez nichž nebylo by možné porozumění přírodě, totiž: 1. vesmír jest uzavřený, v sobě samém souvislý celek, 2. jen shrnováním zvláštna v obecno děje se poznání. Tyto dva předpoklady základní navzájem se podmiňují a podporují, i vedou k pojímání jsoucna jako jednoty. A v nějakou jednotu jsoucna věřil člověk vždy, ať jakkoli blíže si ji dovedl (anebo nedovedl) formulovati, a při tom postupoval vždy tak, že buď snažil se svět vysvětlovati ze zákonů myšlení, anebo že ze zjevů přírodních snažil se pochopiti myšlení. Ze spojení pak a tisícerých kombinací obou těchto základních způsobů ve vytváření názorů světových vzniklo ohromné množství nejrozmanitějších „filosofických soustav“ čili nazírání na svět. Pokusy však monisticky sestrojiti názor světový nutně vedly dosud buď k nějaké formě atomismu, anebo k energetické theorii nějaké. První druh těchto filosofických soustav charakterisuje kladem jednoty látky diskontinuita, druhý názor zase kladem jednoty síly nutně vede k základnímu pojetí kontinuity. V látce a síle lidstvo nalezlo dva póly, okolo nichž točí se celé jeho poznání, než ve vyšší jednotu tyto dva pojmy (síly a hmoty) sloučiti nelze. Avšak jsoucno (das Universum) nevyčerpává se těmito dvěmi kategoriemi, nýbrž — Keyserling v tom následuje Chamberlaina — jest tu ještě třetí kategorie, kterou nelze ani nahraditi ani vystihnouti látkou nebo silou, totiž život. Vědy a filosofie pokoušely se dosud trojí cestou vystihnouti souvislost celku světového: kladem statické jednoty kategorie látky, síly a života, kladem kinematické jednoty a kladem dynamické jednoty tří

oněch kategorií,[1]) ale žádný z těchto kladů není plně udržitelný. Kdyžtě však všecko naše poznání nutí nás k ujednocení veškerosti, nezbývá tedy, než aby se uznalo, že jednota všehomíra nemůže býti materiální, nýbrž formální. Duchu lidskému otevřeny jsou však jen dvě cesty, aby formální stránku dění vystihl: cesta logická a cesta mathematická. Kterak první cesta jest nedostatečná, to zřetelně pro vždy dokázali Platon a Kant, třebas Hegelova škola před 50 lety veškeré myšlení lidstva „sterilisovala" znovu touto cestou. „Nikoli tedy logika, nýbrž mathematika umožňuje nám pochopiti formální souvislost přírodního dění." Mathematika totiž jest synthetická věda, kdežto logika jest analytická, a proto mezi formálními vědami jediná mathematika může obohatiti naše poznání (str. 81). Mathematika však nám nedává obraz souvislosti v tom smyslu, jako to činí logické pojmy, nýbrž mathematika jest tato souvislost sama, tak jak se obráží a vyjadřuje v duchu lidském (95).

A touto cestou řeší si Keyserling všecky problémy filosofické. Proto na př. luští si („in rein formaler Beziehung") antinomii kontinuity — diskontinuity tak, že kontinuum zároveň jest prý vždy diskontinuem a obojí že rozeznává se jen dle stanoviska, které my k stejnému předmětu zaujímáme; tak řeší si poměr látky (jakožto bytí), síly (jakožto dění) a života (jakožto bytí + dění) zvláštním schematem, totiž trojúhelníkem pravoúhlým, jehož odvěsna jedna představuje látku, druhá sílu a přepona pak (jako „bytí + dění") život; tak chápe i protivu subjektivna — objektivna, totiž jakožto poměr zjevu k zákonu jeho. Spisovatel náš ukazuje dále k tomu, že Goldschmidt shledal, kterak zákony hudební harmonie shodují se v podstatě se zákony, které ovládají tvoření se krystalů (str. 153 n.). H. Saint-Claire-Deville již r. 1860 napsal: Zákon mnohonásobných vztahů neexistuje jen v chemii. Tyto jednoduché vztahy, které skládají onyno mnohonásobné poměry, vracejí se v počtech výchvějů zvukových, jež tvoří skalu hudební, řídí — a to s podivuhodnou přesností — uspořádání orgánů rostlin kolem jejich stonku i disposici plošek a sklon jich v hmotách pravidelně krystalujících. A Keyserling k tomu dodává: „Srovnejme učení Pythagorovců o číslech, pokud nám nauka jejich jest dochována, s představami moderními, arci docela jinou cestou získanými, a najdeme překvapující shodu. Tetraktys, z Timaia Platonova nám známá, kterou velikán řecký přidělil jako předpis ku tvoření skály světové, vrací se zase

[1]) Keyserling tu postupuje v ponětích i terminech Houssayových.

u Wynekena[1]) v jeho empirických zkoumáních; číselné poměry, které Goldschmidt, Zeising, Fechner a jiní všichni, kdo pracovali cestou empirickou o zjištění rhythmiky dění v přírodě a umění, objevili, obrážejí pythagorské postuláty. Shoda jest nejvýš nápadná; když se empirie a spontánní potřeba krásna v resultátech setkávají, není možná, aby to byla náhoda" (163).

I snaží se Keyserling podrobněji ukázati, že v principu jest možná „rhythmika jako nauka o mezích přírody ve formálním smyslu". Nezatajuje se při tom podivnost toho, že by v číslech měla býti vyjádřena podstata dění světového, uznává, že v takto ožilém pythagoreismu jest cosi čarovného, ba pravděnepodobného, ale ze všeho jeho výkladu patrně vysvítá, že o jádře myšlenky pythagorské nepochybuje, třebas nepřijímal metafysiky Pythagorovců. „Nevěřím ve svět mathematický, nějak pro sebe existující, nevěřím v substanciální ideje; ideje a relace jsou jen methody myšlení v kantovském smyslu" (144). Nicméně právě o ideje takové se vážně pokouší, jimi rád by postihl „svazek světový" (das Gefüge der Welt) a pevně doufá, že toto jeho úsilí bude provázeno zdarem. A hle, která to „idea" podle jeho mínění jest s to, aby záhadu souvislosti světového dění osvětlila! Cituji vlastní slova Keyserlingova: „My však, kteří odvažujeme se smělého podniknutí, pochopiti svazek světový — nám nemělo by se podařiti nadlidskou souvislost vystihnouti v ideji? Člověk, jako muž nebo žena, jest neúplný, toužebně dychtí po svém doplnění... Miluje, člověk jest sjednocen s celkem přírody; v lásce stvoří sám souvislost světa, ...v lásce prožívá člověk souvislost světa. Láska způsobuje souvislost života, láska jest síla, která z diskontinuity živoucna tvoří kontinuitu života" (str. 232 n. 235). A nejinak jest tomu v oboru činnosti ducha lidského a speciálně v oboru umělecké činnosti člověkovy. Neboť „všecka činnost ducha lidského jest tvoření, a nejhlubší filosofické poznání, pokud týká se nějaké látky a nikoli pouze formy poznání, jest pravdivé jen jako dílo umělecké. Duch všude vyjadřuje se jen jako tvoření, jako čin — ať poznává anebo dává tvářnost mramoru, štětcem vládne anebo státy, ať bitvy řídí anebo v míruplné meditaci touží po božstvu. Kde však duch tvoří, tam působí pólově sobě protivné faktory, a jen kde se úplně docelují, vzniká trvalé jsoucno" (263).

Duchový člověk touží po pravdě. Jeho život, často jeho smrt

[1]) Naráží tím na spis Wynekenův: „Der Aufbau der Form im natürlichen Werden und künstlerischen Schaffen" (I. díl, v Drážďanech 1904, str. 191).

slouží pravdě a lidstvo velebí památku oněch mužů, kteří ideu kladli nad život..... Myslím, abych žil — nikoli naopak. Myšlení jest reakce života na přírodu, reakce člověka, jíž sebe sama zachovává. Nejhlavnější znak života jest ohromná jeho závislost nebo-li podmíněnost (Bedingtheit). Mohlo by se téměř říci, že podmíněnost jest podmínka života; tím jedině liší se život od všech ostatních kategorií všehomíra. Ve své zvláštní podobě život, zdá se, znamená právě tak speciální jev v dění světovém, jako forma naší soustavy slunečné. Podmínky žití jsou nesmírně komplikovány a specialisovány; v podstatě jeho spočívá, že reaguje na rozmanité vlivy vnější účelně, že reaguje, aby vytrvalo ve změně svých podmínek. A stupeň i způsob účelnosti života jest přesně korelativní se stupněm a způsobem podmíněnosti jeho. Na př. čím na nižším stupni organisace nalézá se živoucí nějaké individuum, tím jednodušší jsou podmínky jeho života; čím komplikovanější jest organism, tím větší okruh jeho potřeb, tím více vztahy spojen jest s jinými organismy. A proto potřebuje i život lidský čím dále, tím účinnějších zbraní, aby se obhájil proti stále rostoucímu počtu věcí. Všecka civilisace vzniká z pudu po sebezachování, všecko duchové snažení slouží původně fysickému životu, všecka věda jest původně technika. A když civilisace, kultura a věda posléze stane se samostatným účelem, nezávislým na životě, když konečně člověk jen ryzí pravdu chce, i kdyby jej zdrtila, tehdá nutno si věc vyložiti tím, že poznání stalo se člověku žádoucím proto, poněvadž samo sebou znamená již účelnou reakci na svět vnější. Vesmír působí na duchového člověka jako na člověka tělesného; tento reaguje na působení světa fysickými zbraněmi, onen psychickými; tento snaží se přírodu rozčleniti změnou látky, onen provádí totéž pochodem poznávacím: člověk duchový musí přírodě rozuměti, aby mohl žíti; toť příčina, proč po pravdě samé osobě touží a usiluje (str. 363 až 369).

Snad i z tohoto nástinu myšlenkového jádra díla Keyserlingova lze trochu poznati vzlet jeho spekulace i sklon ke zvláštnímu nazírání na záhady filosofické. Není to mysticism, a přece názor jeho není také dalek nauky, v abstraktním mysticismu ukojení zvěduchtivosti své nalézající. Sám Keyserling dobře charakterisuje svůj způsob myšlení a uvažování v příležitostné poznámce takto: „Píši řečí přírodozpytce; ale kdo umí slyšeti, postřehne zvuky, které zdály se dosud jen tlumivě zaznívati z říše nejvniternější intuice a stěží dosahovati světa přírodního života“ (str. 364 pozn.). A neméně správně, jako tuto se stránky formální, tak jinde se stránky obsahové

charakterisoval sám svůj filosofický názor i poměr jeho k filosofickým soustavám předchozím takto: „Má filosofie není systém, jest cosi živoucího, co pozvolna roste a právě teprve počíná se upevňovati a tvářnost dostávati... Ale řekl jsem již: moje filosofie. Vskutku jde o nový názor na svět. Ovšem — pokud jest to nový názor v absolutním smyslu slova, nedovedu povědět. Všecky myšlenky byly již kdysi myšleny, a ve škole Platonově, Goethově, Kantově, v exaktním bádání přírodovědném, v intensivním obcování přátelském s Houstonem Stewartem Chamberlainem a jinými mužů tolik cizího stalo se mým vlastním, tolik vnějšího mým vniterním, že mně samému nedostává se rozhledu po mé závislosti. Od Kanta převzal jsem kritickou methodu, od Chamberlaina leccos z pěkných výtěžků jeho díla o Kantovi.*) Z učenců jsem zavázán k díkům zvláště Viktoru Goldschmidtovi**) a, zřím-li dobře, způsob mého nazírání jest příbuzný úzce Platonovu. A přece odvažuji se říci, že má filosofie, pokud jest kritická, znamená tvůrčí čin: neboť to, co jest plodno, ba jedině plodno ve filosofické kritice, jest stanovisko, které zaujímá a z něhož vychází; všecko ostatní jest závislé, přijaté, ze zkušenosti nabyté.“ (Předml. str. 4.) Jestliže již v posledně citovaných slovích hlásí se sebevědomí Keyserlingovo, ještě zřetelněji vysvítá, jak nesmírně si cení své reflexe filosofické, z vět jeho o něco dále následujících: „Stanovisko pak, s něhož má filosofie snaží se nazírati na svět, nebylo dosud nikdy tak určitě zaujato... Nedovedu ještě dosahu svého pokusu dohlédnouti; snad očekávám od něho více, než může poskytnouti. Doufám v převrat v kritické filosofii; konec konců jest se mi spokojiti tím, že oplodnil jsem (!) badání přírodní (!)..... Kritika může podstatně prospěti ovšem jen nepřímo: filosofii tím, že reguluje myšlení a jemu nové dráhy vykazuje, přírodnímu badání tím, že určením mezí zamezuje plýtvání silou.“ (Předml. str. 5.)

Nemohu arci toto nadšené sebevědomí a očekávání auktorovo sdíleti, nezdá se mi býti „dosah“ úvah jeho tak veliký, jak jemu se jeví, ba pramálo kritiky, kritické filosofie (ve vlastním slova smyslu) zřím ve spise uvedeném a ještě méně jsem nakloněn očekávati, že by „oplodnilo přírodní badání“; naopak však rád vyznávám, že auktor svědomitě snaží se zachovati střízlivé posuzování

*) Míněno jest veliké dílo: Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk, von H. St. Chamberlain (v Mnichově 1903).

**) Tu zase míní patrně spis Goldschmidtův: Harmonie und Komplikation. (Berlín 1901.).

i vlastních, často smělých „intuicí“ a že spis mile působí i povzneseností své tendence i celkovým, idealistickým směrem názoru na „svazek světový“. (Pokračování.)

FRANT. KREJČÍ:

B. PSYCHOLOGICKÉ.

(Pokračování.)

Druhá část konstruktivní psychologie jest tedy konkrétní psychologie a víme již, že má za úlohu určiti fysiologický podklad řad představových, z nichž se skládá veškeren duševní život náš. V abstraktní psychologii ukázalo se, že všechno duševní dění záleží ze řad, zde má se ukázati, že tvoření se řad jest venkoncem podmíněno činností organismu tělesného, že řady úkazů duševních jsou venkoncem řady úkazů tělových respektive úkazů nervových, které se dějí mechanicky, přirozenou nutností a zcela pochopitelně.

Umíme si však také představiti, že vlastní výtěžek konkrétní psychologie nemůže býti valný. Nervové dění jest dosud tak málo prozkoumáno s bezpečným výsledkem a poměr jeho k dění duševnímu je tak — řekněme — nekonkrétní, že na přesné vytčení korelátu fysiologického k provázejícímu jej úkazu duševnímu není pomyšlení. Ovšem Wahle redukcí všeho dění duševního na řady zjednodušil si úlohu, že nemusí státi o fysiologické podrobnosti a že mu nevadí nehotovost fysiologie v otázkách psychologii interesujících; avšak zjednodušil si věc tak, že pro pochopení dění duševního, pro kausální vysvětlení jeho je z toho prospěch velmi nepatrný. Ty abstraktní řady se mnoho nezkonkretisují.

K tomu, že změny organismu, jichž uvědomění tvoří obsah duševního dění, tvoří řady, není zajisté třeba detailů fysiologických; k tomu postačí jistý způsob nazírání na průběh změn nervových a ten způsob není závislý na fysiologických vymoženostech. Nezbývá než činiti hypothesy souhlasné s principem. A to Wahle také činí; nechá bolesti fysiologických theoretiků stranou a činí hypothesy na svůj vrub, jako to musí za nynějšího stavu fysiologie činiti každý psycholog, jemuž běží o vystižení kausálního spojení duševních jevů.

Ke cti Wahlově budiž řečeno, že v té příčině spokojuje se s hypothesami odborné sebevědomí fysiologů neprovokovujícími a s psychologického stanoviska se zamlouvajícími. Ovšem, jeho vlastnímu sebevědomí a tomu důvěřivému, místy příliš resolutnímu tónu

předešlých výkladů to neodpovídá a naděje na nějakou bůh ví jak vědeckou psychologii, které byly způsobem těch výkladů vzbuzeny, jsou značně zklamány. V celku možno označiti výtěžek Wahlovy konkrétní psychologie v ten smysl, že dovedl si představiti nervové dění tak, aby to neodporovalo jeho abstraktní psychologii; fysiologie je tu úplně pod hlediskem psychologie. Opora tedy, které se analytické části má skrze konkrétní psychologii dostati, je ceny velmi relativní.

Jeho názor na nervové dění a z toho vyplývající poměr jeho k dění duševnímu jest charakterisován dvěma větami. Jednu pronáší sám takto (str. 277): Nihil est in cerebro quod non est in nervis, což má znamenati anatomickou i funkcionální jednotu veškerého nervstva. Mozek není zvláštní, samostatně fungující orgán, v něm jsou pouze zakončeny nervy smyslové, v něm počínají nervy motorické a pak jsou v něm spojeniny těchto koncových částí nervových (Terminalteile). Není tedy sídlem nějakých samostatně fungujících, od ostatní hmoty oddělených center pro vyšší duševní činnosti, jako pro řeč nebo pro schopnosti po způsobu Gallově lokalisované. Proti všem těm a takovým theoriím, jakož i proti měření váhy mozku vyslovuje se velmi rozhodně, nazývaje představu, že váha mozku, rozrýhování mozku s kapacitou duševní jsou v určitém poměru, „plump" a příslušné práce „unglaublich, unmethodisch und dilletantisch". Za to akceptuje asociační centra Flechsigova. Specifickou energii pojímá tak jako já v Psychologii I., že totiž každý nerv má své určení a zapříčiňuje určitou kvalitu vědomí. Intensitu počitků zamítá, ale zvláštní počitky bolesti a pohybu uznává, nečině rozdílu mezi počitkem a vjemem.

Druhá hypothesa základní jest: při každém dojmu (počitku, vjemu, představě) jest súčastněna *celá* příslušná oblast smyslová v kořе mozkové (die ganze Rindenregion) a nikoli snad jednotlivá buňka anebo malý hlouček buněk. Po dojmech neukládají se „stopy" v jednotlivých buňkách, nýbrž po každém dojmu zůstane v celé příslušné oblasti, na př. zrakové nebo hmatové, disposice toho druhu, že celá ta oblast je schopna opakovati pohyb, do něhož jednou byla přivedena. A oblast ta je schopna podržet disposice nesčíslných různých pohybů asi tak, jako papír podržuje záhyby různého zmačkání a složení a snadno dá se do nich vpraviti.

Tato hypothesa koná Wahlemu dobré služby; neboť na jejím základě snadno vysvětluje se reprodukce a všechny případy asociac, zvláště asociace podobností a vůbec úkazy paměti. Ovšem nějakého důkazu pro platnost její nepodává mimo negativní, že se na

jejím základě leccos dá lépe vysvětliti než na základě hypothesy jiné. Poněvadž pak tato vlastnost náleží jí pouze na půdě psychologie Wahlovy, není tím o absolutní její hodnotě nijak rozhodnuto.

V ostatním tvoří podklad názoru na nervové dění ponětí reakce organismu na dojmy vnější; ale Wahle nezůstává věren ponětí čivného oblouku, aby pokládal pohyb a změnu v organismu popudem způsobenou za celek nerozlučný a podle toho výklad psychických úkazů zařídil, jako se o to snažím (budiž mi to dovoleno podotknouti) v celé theorii já. Nýbrž Wahle celý proces reakční rozděluje na impresi, sensaci a moci (Motion). Sensací míní se účinek dojmu na tělo — čili alterace a po ní následuje akce (motorická agresiva). Sensace je vnitřní excitace, která vybíjí se na venek akcí. Radostné zajásání, vyskočení, smích, pláč, ošklivení si jsou takové sensace, které tedy jsou v celku ony stavy, jimž obyčejně říká se city. Tím dosahuje možnosti vysvětliti řadu úkazů duševních ve smyslu své theorie, avšak zaplétá se nutně ve spory s danou skutečností psychického dění i se svými vlastními předpoklady. Zmiňuji se o jednom, že totiž úplně odpadá tak zvaný citový přízvuk počitků (Empfindungston) a s ním celý teleologický význam uvědomění si příjemnosti a nepříjemnosti a vše, co s tím souvisí. Slovo Gefühl by nejraději viděl z psychologie vymýceno. To by konečně nevadilo, avšak tím padá také věta o trojstránkovitosti jevů duševních a theorie Wahlova blíží se oněm theoriím, které city vykládají kombinací počitků jako u Münsterberga.

Já myslím, že sensaci nelze usamostatniti proti ostatním částem reakce organismu, že radost, úzkost a ostatní druhy sensací, které Wahle uvádí, nelze odděliti od představ a vzíti jim motorickou sílu pudící k činům. Wahle jim ji sice také nebere, ale je nucen vysvětlovati ji kombinací představy se sensací (snad vliv Wundtův?).

Wahle také musí smích a pláč vysvětlovati jinak a o reprodukci citu musí také mluviti jinak, než jsme z psychologie ostatní zvyklí. U něho sensace jde před akcí a jestliže má vysvětliti příjemnost nebo nepříjemnost nějaké určité činnosti, musí tomu nějakou sensaci buď primární nebo sekundární (vybavenou) podložiti. Jemu to nečiní žádných potíží, poněvadž hypothesou „celkové okupace“ je o vše postaráno; avšak tím přivádí se do theorie, do názvosloví a do pojmosloví psychologického pravý chaos, poněvadž Wahle nic se nesnaží, aby své nové pojmy navázal na dosavadní a obvyklé.

Co se pak týče spojování sensací, mocí a představ v řady, ukáže příklad, jak Wahle postupuje. Z předešlého víme, že myšlení

a souzení záleží v tom, že se některé řady pevně utvoří, že z nich některý člen vypadne, načež nastane nepokoj a snaha řadu zaceliti. Týž neklid nastane při vstupování nové řady, jestliže neodpovídá normálnímu typu řád. Na př. byl-li s některými představami spojen dojem chuťový a ten se v daném případě nedostaví, nastane nepokoj, který vede k doplnění řady. Doplnění stane se mnohdy fysicky, ani sem tam se obracíme a sem tam hmatáme, na různá místa jdeme, abychom si doplnili scházející představu.

Fysicky děje se doplnění řady také, když hledáme slovo v lexikonu anebo v nějaké příručce, anebo když hledáme zkusmo příčinu magnetické odchylky anebo když vypraví se expedice na hledání pramenů nějaké řeky. Nejčastěji doplňuje se řada ze zásoby našich představ. Některé neúplné řady jeví se nám jako „potřeba" a v posledním případě jako „otázka". — Fragensensation vede k vnitřní motorice, která se jeví v obličeji i v celém držení těla. Nalezením scházejícího členu myšlený proces se ukončí a napjetí přejde v radostné uspokojení.

Co nazýváme reflexí, uvažováním, rozumováním, přemýšlením, jest jen napjaté očekávání představ, které se hodí do řad obvyklých, z objektivní skutečnosti pocházejících, t. j., které svým vystoupením způsobí příjemný stav, sensaci obvyklé rovnováhy, která byla porušena nepříjemným dojmem, depresí odpovídající řadě ztracené. A mozek jest to, jehož pohyby se řady produkují. Od jeho fysiologické kvality závisí, zdali, jak brzy a jak vhodně řada se doplní. Výsledky myšlení nejsou naší zásluhou: sie werden uns zugeworfen (422); mělo by se říkati ne já myslím, nýbrž myslí to ve mně — ne něco, aby se nemyslelo zas na nějakou substanci, která by v těle mém myslivý proces obstarávala. Mozek pracuje — vorkommnismässig gesprochen — v celém tělovém systému a konečné výsledky, které si vynutí jednání v určitém směru, ty tvoří část jednoho oboru úkazů. Podobně vysvětlují se obrysy, pojmy, usuzování, nápad Brentanovské školy: Gestaltqualität a fundierte Inhalte, při kteréž příležitosti Wahle činí trefné kritické poznámky.

„Jen šílenec by mohl popírati, že život záleží v souzení, pozornosti, toužení a jiných funkcích, ale my jsme popřeli, že by to byly psychicky svérázné pochody; jsou to řady fysických úkazů." (471). Všechno ostatní, co na člověku s duševní stránky pozorujeme, jsou modifikace vytčených typů řad, týkající se hojnosti nebo chudoby, shody s objektivním řádem nebo s čistě subjektivním uspořádáním, síly nebo slabosti, trvání a tempa. Pramenem všech psychických zvláštností je síla funkční energie fysiologického

systému. Ve smyslu tohoto předpokladu jsou jediné rozdíly mezi duševními životy individuí, mezi povahami, letorami, mezi individui na různém stupni fysiologického vývoje (mládí — stáří), mezi ženou a mužem — rozdíly vzhledem svěžesti a malátnosti. To se dopodrobna rozvádí.

Úsudek svůj o Wahlově psychologii jsem částečně naznačil. Shrnuji jej nyní takto: v negativní části, totiž v kritice pneumatické, jak on říká, pseudopsychologie, stojí na pevném stanovisku positivním, avšak stává se jednostranným žena nepředpojatost (Voraussetzungslosigkeit) do krajnosti, až za hranici psychologickým paralelismem určenou; to se mu pak, sit venia verbo, pomstí při positivní části, která jsouc nutně hypothetickou, nepodává pro podrobnější pochopení duševního dění nic vskutku positivního, co by se mohlo označiti jako trvalý zisk psychologické theorie. Vady jsem příležitostně vytknul. Tendence však a duch nazírání na duševní dění nesou se směrem, jejž pokládám za jedině správný.

Tohoto směru opakem, tedy dle mého názoru nesprávným opakem jest stanovisko, jež zaujímá Rehmke ve spisech uvedených, z nichž Lehrbuch der allgemeinen Psychologie vyšel 1905 v druhém vydání, úplně přepracovaném. (O 1. vydání referoval jsem v Naší Době r. 1898). Rehmke snaží se zneužíváním empirického stanoviska a všelijakou spekulativní eskamotaží zachrániti substanci duševní čili dualism těla a duše empiricky (zdánlivě vědeckým postupem) odůvodniti. Je novokantovec a tím je jeho snaha vysvětlena a filosoficky sankcionována. Ostatně jest jeho Všeobecná psychologie kusem filosofie a ne vědeckou psychologií a jako Wahle chce psychologii vyprostiti z předsudků filosofických, tak Rehmke chce ji míti filosofickou vědomě. Jeho názor na svět jej k tomu vede.

Psychologie musí dle Rehmke vycházeti od daného, zrovna tak, jak to empiričtí psychologové a ti, kdo se snaží o vědeckou psychologii říkají. Avšak co je dáno? V tom vězí všechna záludnost Rehmkova postupu.

Počínaje paragrafem druhým, rozumuje tukto:

Jednota všeho, co je dáno, jest svět. Tato jednota není vnější, nýbrž vnitřní, t. j. záleží ve vzájemné souvislosti působnosti svých rozmanitých ojedinělostí (das mannigfaltige Besondere). Rozmanitost našeho světa však spadá pod dva pojmy „jedinec“ (Einzelwesen) a přídatek jedince („Bestimmtheit von Einzelnwesen“). Každý je-

dinec našeho světa jest singulární a proměnlivý, každý přídatek jest obecný neměnný. Oboje jsou buď jednoduché nebo složené. Jednoduchý jedinec jest nepomíjející, jednoduchý přídatek jest pro jedince neodstranitelný; složený jedinec jest pomíjející, složený přídatek pozbytelný. Složený jedinec skládá se z více jedinců, jednoduchý jedinec jen z více přídatků. Složený přídatek záleží z obecných a zvláštních, jednoduchý přídatek jest nerozložitelný, je to jediná jednoduchost, kterou vůbec ve světě nalézáme.

To všechno zní positivisticky a vědecky. Ale hned poznáme, kam další dedukce čelí, když předně dle str. 31 uvedeme, že co je dáno ve zkušenosti, jest buď bezprostředně dáno nebo sprostředkovaně, t. j. z bezprostředně daného vysouzeno a že obé je buďto dáno smyslovým názorem — vnímatelné, nebo je smysly nevnímatelné, a když dle str. 36 zvíme, že bezprostředně daným, smysly, nevnímatelným přídatkem jedince člověka jest cítění, myšlení a chtění, kteréž nazýváme souhrnným názvem duše. Člověk jest dle toho jedinec složený ze smysly vnímatelného a nevnímatelného, těla a duše. Kdežto však jedinec pouze smysly vnímatelný — složená věc — vykazuje ve své okamžité jednotnosti složky stejnorodé, vykazuje člověk složky najednou nestejnorodé, vnímatelné a nevnímatelné.

Poněvadž však nevnímatelné nemůže býti pochopeno ani jako přídatek vnímatelného jedince ani jako přídatek jednoduchého jedince, jehož ostatní přídatky byly by vnímatelné, *musí duše člověcká býti zvláštní jedinec.* A tento zvláštní jedinec musí míti nějakou Bestimmtheit, která pojí jeho různosti v jednotu, jako je to na př. u vnímatelných jedinců prostornost (býti někde na určitém místě). Tuto jednotu způsobuje to, co nazývati chce Rehmke subjekt — Subjektbestimmtheit der Seele. Subjekt není totožným s „já“, nýbrž je to něco, co znamená pro duši tolik, co „místo“ „prostornost“ pro věc.

To postačí; a nyní vizme, jaké jsou v tom postupu skryty nelogičnosti. (Dokončení.)

LITERATURA.

Jean Kelský: **Nová věda v obrazech.** Charakteres (!) hominum et orbis pictus. S přílohou 10 obrazů na 1 tableau. Nákladem Nového Orbis Pictus v Předklášteří (Morava). 1907. Cena K 1·50. V pouzdře 2 K.

Veden jsa nadšenou snahou přispěti k zdokonalení lidstva zlepšením výchovy ve směru ideálu humanity, spisovatel domnívá se, že připadl na prostředek velmi vydatný, na prostředek „dalekosáhlého významu osvětového", jak sám dí. Chce podati pro výchovu rodinnou i školskou zrcadlo, v němž by mládež nejprve vědecky seznamoval náš učitel, znalec empirické psychologie a logiky života, na škole obecné a pokračovací, dále s nimiž by seznamovali se rodiče na večírcích a jež by vzali do svých příbytků za vzor a voditko výchovy, aby děla se souhlasně v rodině a ve škole. „Za účelem tím komponoval auktor se svým pomocníkem výtvarným umělcem pět zrcadel čili obrazů v podobě lidských povah. V prvním znázornil ideální dokonalost lidskou v naší době myslitelnou (skupina 2.); ideální nedokonalost lidskou čili jeho vášně a náruživosti (skupina 3.), bázlivost (skupina 4.), dobyvačnost (skupina 5.) a sobeckost."

Obrazy ty jsou symbolické; jednotlivé cnosti jsou representovány osobami (opatrnost, naděje. prozíravost atd.) a skupina má naznačovati vždy nějakou ethickou zásadu. Bez výkladu tomu nikdo neporozumí; a o ten výklad běží spisovateli hlavně při jeho návrhu a na něm zakládá svou reformu výchovy, jejíž podrobnosti uvádí pouze stručně a všeobecně, ponechávaje provedení příslušným činitelům.

Spisovatel zapomněl při svém návrhu, že symbolika je ze všech možných prostředků pedagogických nejméně účinná a kdyby znal z vlastní zkušenosti školní praksi, jistě by mu jeho návrh nenapadl. Když však už nešetřil nákladu a své obrazy, pečlivě provedené, vydal, neváhám vyzvati větší školské knihovny, aby odebráním jich dobře míněné snaze projevily svoje uznání. Spisovatel může býti jist, že jeho názory, třeba nedovedl jim dodati obvyklé přesvědčivosti náležitými důvody, potěší každého, kdo o budoucnosti lidstva přemýšlí positivisticky.

Kl.

Hus Jan: **O svatokupectví.** Úvodem a poznámkami opatřil Václav Novotný. Světová knihovna č. 604—606. V Praze 1907. Stran XXII + 186. Za 60 h.

K letošním oslavám Husovým vyšel ve Světové knihovně nejsmělejší a nejostřejší spis Husův „O svatokupectví", jejž tentokráte vydal, úvodem a poznámkami opatřil Václav Novotný. V úvodě zjišťuje osvědčený vydavatel auktorství Husovo, dobu vzniku traktátu, vykládá, proč Hus asi spis tento složil. Traktát tento vznikl asi v době, kdy Hus zdržel se kázání, a měl býti tedy náhradou za

ně. Dále stanoví Novotný poměr Husův k Wiclifovi, pravě, že „Hus často slovy Wiclifovými vyjadřoval myšlenky své. Jinak, jak právě v přítomném spisu možno pozorovat, podléhá Hus vlivu anglického reformátora, aniž by si toho byl vědom. Shodu s Wiclifem možno často redukovati na společný pramen: Sentence Lombardovy a Dekret Gratianův. Ostatně Hus zajisté znal z vlastní četby některé spisy Augustinovy, Jeronymovy, Řehořovy, Ambrožovy, Anselmovy, Bernardovy.

Hus v přítomném traktátě vykládá nejdříve definici kacířství (kap. 1.). V kapitole 2. vymezuje tři hlavní druhy kacířství: odstúpení, rúhání a svatokupectvie, a určuje místo, jež svatokupectví mezi těmito třemi druhy kacířství zaujímá. Kapitola třetí podává historický vývoj simonie. Husovi běží v celém spise o poznání a potupení kacířství. V dalších kapitolách zkoumá, v čem se svatokupectví jeví u papeže (kap. 4.), u biskupův (kap. 5.), u mnichův (kap. 6.), u farářů a nižšího kleru (kap. 7.) a konečně u lidí světských (kap. 8.). Ale nejen třeba znáti kacířství, nýbrž třeba se ho též vystříci. Proto vykládá Hus, jak snadno lze se toho hříchu dopustiti a jak zodpovědny jsou proto vrstvy vzdělané (kap. 9.). Zvláště důležitou je kapitola poslední (10.), v níž Hus ukazuje na prostředky potírání svatokupectví (kněží by měli býti voleni od obce, světští páni nemají dopouštěti svatokupectví, obec takovým, kteří zjevně svatokupčí a jsou zle živi, nedala by požitkův).

Spis tento vyniká dokonalostí formální. Nás zajímá hlavně českou terminologií filosoficko-theologickou. V traktátu „O svatokupectví“ poznáváme také Husa kazatele, učitele, člověka.

Vítány jsou také cenné poznámky Novotného, v nichž běželo vydavateli hlavně o zjištění citátů Husových jak biblických, tak z auktorit církevních. *Y. Pk.*

N. I. Karějev: **Úvod do sociologie.** Z ruštiny přeložil Richard Černý. Světová knihovna, č. 600. 1907. Str. 70.

Nadepsaný spisek jest prvním představitelem sociologické vědy v populární sbírce. Názvem připomíná veliký spis Karějevův, „Uvedenije vъ izučenije sociologii 1897, str. 418,“ avšak z tohoto díla pochází pouze poslední a největší ze tří statí, „Hlavní směry a nynější stav sociologie“, jež odpovídá až na několik vynechávek stejně označeným hlavám III a XVI. První článek, „Co jsou to vědy společenské,“ jest vyňat z dílka napsaného pro universitní mládež za účelem sebevzdělávacím „Besědy o vyrabotkě mirosozercanija“. Jen u druhého článku o zakladateli sociologie, Comteovi, jest aspoň poněkud naznačen původ. Řádky prostředkující přechod jakož i poznámku o pařížském sjezdu sociologickém r. 1903 sluší přičísti pořadateli výboru, za kterého lze asi považovati p. překladatele, neboť ruský sociolog sám by sotva přejal do výboru, jinak zdařilého, stať, která odpovídá stavu sociologie před desíti lety, nikoli však stavu dnešnímu, kdy vědecká organisace sociologie tak značně, zvláště v Německu, pokročila.

LITERATURA.

Jean Kelský: **Nová věda v obrazech.** Charakteres (!) hominum et orbis pictus. S přílohou 10 obrazů na I tableau. Nákladem Nového Orbis Pictus v Předklášteří (Morava). 1907. Cena K 1·50. V pouzdře 2 K.

Veden jsa nadšenou snahou přispěti k zdokonalení lidstva zlepšením výchovy ve směru ideálu humanity, spisovatel domnívá se, že připadl na prostředek velmi vydatný, na prostředek „dalekosáhlého významu osvětového", jak sám dí. Chce podati pro výchovu rodinnou i školskou zrcadlo, v němž by mládež nejprve vědecky seznamoval náš učitel, znalec empirické psychologie a logiky života, na škole obecné a pokračovací, dále s nimiž by seznamovali se rodiče na večírcích a jež by vzali do svých příbytků za vzor a voditko výchovy, aby děla se souhlasně v rodině a ve škole. „Za účelem tím komponoval auktor se svým pomocníkem výtvarným umělcem pět zrcadel čili obrazů v podobě lidských povah. V prvním znázornil ideální dokonalost lidskou v naší době myslitelnou (skupina 2.); ideální nedokonalost lidskou čili jeho vášně a náruživosti (skupina 3.), bázlivost (skupina 4.), dobyvačnost (skupina 5.) a sobeckost."

Obrazy ty jsou symbolické; jednotlivé cnosti jsou representovány osobami (opatrnost, naděje. prozíravost atd.) a skupina má naznačovati vždy nějakou ethickou zásadu. Bez výkladu tomu nikdo neporozumí; a o ten výklad běží spisovateli hlavně při jeho návrhu a na něm zakládá svou reformu výchovy, jejíž podrobnosti uvádí pouze stručně a všeobecně, ponechávaje provedení příslušným činitelům.

Spisovatel zapomněl při svém návrhu, že symbolika je ze všech možných prostředků pedagogických nejméně účinná a kdyby znal z vlastní zkušenosti školní praksi, jistě by mu jeho návrh nenapadl. Když však už nešetřil nákladu a své obrazy, pečlivě provedené, vydal, neváhám vyzvati větší školské knihovny, aby odebráním jich dobře míněné snaze projevily svoje uznání. Spisovatel může býti jist, že jeho názory, třeba nedovedl jim dodati obvyklé přesvědčivosti náležitými důvody, potěší každého, kdo o budoucnosti lidstva přemýšlí positivisticky. *Kl.*

Hus Jan: **O svatokupectví.** Úvodem a poznámkami opatřil Václav Novotný. Světová knihovna č. 604—606. V Praze 1907. Stran XXII + 186. Za 60 h.

K letošním oslavám Husovým vyšel ve Světové knihovně nejsmělejší a nejostřejší spis Husův „O svatokupectví", jejž tentokráte vydal, úvodem a poznámkami opatřil Václav Novotný. V úvodě zjišťuje osvědčený vydavatel auktorství Husovo, dobu vzniku traktátu, vykládá, proč Hus asi spis tento složil. Traktát tento vznikl asi v době, kdy Hus zdržel se kázání, a měl býti tedy náhradou za

jekty výpovědí dle známé zásady; natura est quod quid habet a nativitate, est operationis principium.

V druhé periodě logický materiál scholastický přestává býti nástrojem živého zkoumání; žáci, kteří nemají dosti schopností pokračovati v herkulovské námaze svých učitelů, stávají se pedanty a opakují pouze jejich myšlenky; abstraktní a universální pojmy však přestávají býti pojítkem rozumu a skutečnosti, a jsou náhradou skutečna, objektem reflexního rozboru a prázdných kombinací. Obrovské bohatství živoucí reálnosti uniká pozdějším scholastikům, kteří ji zkoumají jedině v reflexích duše, jež pojímají jako bytosti subsistující. Podobnou degeneraci vidíme i dnes v positivismu; povrchní žáci velkých mistrů měnili a mění různé hypothesy (na př. evoluci a pod.) v definitivní organické systemy, a pojmy, jako jest hmota, atom, kvantita atd., přetvořují v entity metafysické, v realnost o sobě.

Laberthonnière věnuje valnou část své knihy ostré kritice právě vylíčeného postscholastismu. Upřílišený však odpor proti scholastice vede jej k extremu druhému. Popíraje objektivní hodnotu filosofické spekulace přichází auktor k immanenci, která v podstatě zdá se mi jen návratem k dávnému nominalismu. Doufám, že později v samostatném článku bude mi možno podati rozbor tak zvané filosofie immanentní.

V celé přítomné studii jeví se Laberthonnière obzvláště dobrým psychologem. Mnohé věci, jež píše, mají daleko hlubší význam psychologicko-pedagogický než vskutku filosofický. Psychologie poznání zkoumá poznání v jeho počátcích, původu a rozvoji a to, jako moment veškeré činnosti duševní, dané rozvojem vědomí. Je-li poznání, jako takové, to, čím vskutku jest, tu faktum poznávací, postup, rozvoj, praktická orientace v jednotlivých poznáních rozvíjejí se, v každém určitém vědomí, vlivem nesčetných vztahů k subjektu poznávajícímu se strany jedné a k světu vnějšímu se strany druhé. Každé jednotlivé poznání tedy, pojaté jako faktum vědomí, jest podrobeno zkoumání psychologickému, jež hledá při něm počátky, vztahy a reakce na poli poznání samého; nad to jest závislo na četných koeficientech fysiologických, psychických a socialních.

S největší důkladností a láskou propracovány jsou ve spisu Laberthonnièrově četné stati o psychologii náboženské; pro tyto stati nejvíce zaslouží si kniha jeho pozornosti a hlubokého studia. Ale i jinak můžeme knihu odporučiti jako dobrou pomůcku pro poznání novějších filosofických proudů v katolické filosofii ve Francii a zemích románských vůbec.

Dr. Jos. Kratochvil

Ant. Menger: **Neue Sittenlehre,** Jena, Fischer, 1905, VII, 82 1·50 M.

Stanovisko k problému morálky dáno jest celým postavením auktora především jako sociologa; proto také vysvětluje vznik morálky i jednotlivé její jevy ze společenských poměrů, zvláště ekonomických,

a podrobuje je kritice nové vědy sociální. Jestliže filosofie a tím zřejměji morálka byla dosud vlastně jen výrazem názorů a přání bohatých a mocných, musí mravnost nyní, právě ježto společenský řád se změnil, akkomodovati se ve smyslu všeobecně sociálním. — První část spisu je polemická a kritická, druhá positivně konstruktivní.

Celá mravnost, vznik i formy její spočívají na společenských poměrech moci, ba moc a mravnost jsou identické. Mění se s vývojem, ale nejtrvalejší jsou pojmy mravnosti, které se pojí k řádu majetkovému a rodinnému, poněvadž ty celkem zvolna se mění. Z poměrů sociálních a mravnosti na nich založené vysvětluje se vznik svědomí i t. zv. sociálních ctností (skromnost, pokora, pilnost) i zlořádů (lež, otroctví a p.). Pokrok kultury samé (ideové nestačí na odstranění mravních zlořádů, jest třeba změny sociálních poměrů (ale auktor nepraví, co má je změnit, má-li se vůbec na ně moci působit, ne-li idee, a nemají-li se ty poměry nechati prostě přirozenému vývoji).

Morálka je individuální a sociální. Auktor omezuje společenskou morálku na vnější jednání, ponechávaje motivy individualní existenci (čímž ovšem rozdíl mravnosti a práva stává, což je extremní vyslovení morálky činu, bez ohledu, že poměr mezi činem a vůlí není konstantní ani adekvátní vždycky; v tom, jakož vůbec v naprostém podceňování ideového momentu ve vývoji, i mravním, je zajisté slabá stránka auktorova). — Menger definuje pak celý problém mravnosti jako problém moci, s čímž ovšem těžko lze srovnati na př. definici cnosti jako „jednání, jež je akkomodováno dle postavení jednotlivce celkovému řádu moci a jež zároveň respektuje postavení jiných," leč by mluvil jednou se stanoviska „mocných," po druhé „slabých". Má-li se mravnost změniti, nutno změniti sociální faktory — kázání vyšší mravnosti nestačí. Nesmí se však žádati mravnost pro několik mravních hodin (jako v křesťanství), nýbrž mravnost lidí s prostředními mravními disposicemi opanuje svět. Je-li dosud řád moci aristokratický, což jeví se v morálce, ač to není příznivo, vznikne nová morálka, až vliv aristokracie bude socialismem zmírněn neb odstraněn; až setřeny budou hospodářské protivy, bude utvořen nejlepší podklad pro všeobecnou morálku lásky k bližnímu. Pak i právo, t. j. mravnost již možno vynutiti, přiblíží se morálce dobrovolné, pak zvednuta bude všeobecná sociální mravnost. Socialismus tedy stvoří morálku, jež bude schopna nepřerušeného vývoje k mravním ideálům lidstva.

Vedle jiných výborných myšlenek (relativnosti a vývojovosti morálky, její imanentnosti, sociálního významu), jest to ovšem především základní myšlenka, kterou nutno vytknouti: mravnost je jako kultura celá produkt socialních poměrů, speciálně poměrů moci (srv. již Nietzscheovu morálku pánů, jehož nicméně zove: das vornehme und übermenschliche Philosöphlein der Basler Universität); kdežto však při jednostrannosti a nespravedlnosti rozdělení poměrů i morálka byla jednostranná, musí vývoj ve smyslu vyrovnání jíti a sploditi

morálku všeobecnější, socialnější, zase ovšem na základě hospodářských poměrů.

Z týchž premis, z kterých Nietzsche vyšel, jen jiným směrem, buduje Menger morálku socialní spravedlnosti, a ač vylučování spolučinnosti ideového momentu, skoro úplně marxistické, jest antihistorické, základní myšlenka o vzniku morálky a o vlivech hospodářských poměrů na vývoj a změny mravních ideálů zajisté velmi se zamlouvá. *T.*

Wilhelm Ostwald: **Vorlesungen über Naturphilosophie** gehalten im Sommer an der Universität Leipzig. Verlag von Veit und Comp.; Leipzig 1902. Str. XIV. + 458.

Rozkvět a pád starší německé naturfilosofie tkví v základní myšlénce Schellingově: mysliti a býti jest identické. Chybovalo se, chtěla-li se odvozovat zkušenost z myšlení; neboť správný jest právě názor opačný: na základě zkušenosti regulujme své myšlení. A tak Ostwald vycházeje z jedině vědecky správného hlediska, že totiž východiskem správného myšlení je zkušenost, klade si v první části svého díla psychologické základy, na nichž v druhé části buduje pak náčrtek své energetické naturfilosofie, podstatně odlišné od naturfilosofie starší. Učiniv východiskem svým vjemy (Gesichts-, Gehörs-, Haut-, Muskel- a innere Empfindungen, z nichž právě předposlední jsou nejdůležitější pro vybudování naší zkušenosti), neklade si otázku: existuje vnější svět, nýbrž táže se: které ze svých poznatků, zážitků, pojímáme jako svět vnější? Ježto zase tyto zkušenosti tvoří buď můj vnitřní svět — mohu-li jimi libovolně vládnouti — nebo tvoří svět vnější — nejsou-li závislé bezprostředně na mé vůli —, možno nazvat svět vnější souhrnem zkušeností, na jichž vzniku braly účast smyslové aparáty.

Veškeré dění odehrává se v prostoru a čase; proto vymezuje Ostwald tyto pojmy. Čas jest mu nazírací formou vnitřního smyslu a jest spolu s prostorem stále přítomnou součástkou našeho myšlení; ale čas je eine stetige, einfache, einsinnige Mannigfaltigkeit ohne Doppelpunkte, kdežto prostor je eine stetige, mehrfache Mannigfaltigkeit mit besonderen Teilungsgesetzen (93).

Čas a prostor jsou se stanoviska psychologického rozmanitostmi (Mannigfaltigkeiten) dosti určité povahy a představují mezi myslitelnými rozmanitostmi přesně ohraničené jednotlivé případy (139), čili vývojově řečeno jsou to pevně stanovené formy (během nesčetných generací získané a dědičností pevně stanovené), v nichž jeví se nám naše zkušenost, formy, jež stačí k umístění a uspořádání našich vnitřních i vnějších poznatků; tvoří rámec, který obepíná všechna možná dějství. Všeobecně sice není čas žádnou veličinou (Grösse) v nejpřesnějším slova smyslu, ale možno o něm jednati jako o veličině pro určité jevy, aniž by nastal rozpor se zkušeností.

Právě tak všeobecná a nevyhnutelná jako prostor jest i energie, jež však jest daleko rozmanitější. Kdežto veškerá měnitelnost prostoru spočívá pouze v tom, jak jest prostor vyplněn, při čemž

žádné jeho všeobecné vlastnosti a tím ani jeho měřitelnost nepodléhají změně, energie jeví se v nejrozmanitějších formách, z nichž zase každá má svou vlastní, často složitou míru, a jež vzájemně jsou spjaty toliko zákonem měnitelnosti či přeměny (280). Jiným důležitým pojmem jest pojem substance, na niž se vše odehrává. Ač tu jest dle Ostwalda nejvšeobecnější substancí v nejvlastnějším slova smyslu energie, která tvoří to, co jest přítomno v čase i v prostoru, substance jest soubytím (Zusammensein) různých energií vázaných na stejné místo (288) „constantes Zusammensein gewisser Energien" (373).

Co však je pojem energie? Energie jest vše, co se tvoří prací a co se dá v práci proměniti; jest to poslední realita (396). Pod pojem energie dají se zařaditi všechny jevy přírodní (152). Něčeho jiného, než tyto energie — jichž je ostatně možno více druhů, než jich známe dnes, a z nichž některé nemají pro sebe žádného zvláštního smyslového ústrojí, aby nám tak mohly býti přístupny bezprostředně, jako na př. energie magnetická a elektrická — neznáme, nějakého nositele pro energie nepotřebujeme. Celá příroda jeví se nám pod tímto zorným úhlem jako třídění prostorově a časově proměnlivých energií v prostoru a v čase; toto třídění uvědomujeme si zase, přicházejí-li energie do našeho těla, především ovšem do smyslových orgánů, jež jsou k přijímání určitých energií přizpůsobeny a reagují na ně (160 a 175), ovšem že zvláště jenom tehdy, má-li to důležitost pro organismus. Jednoduchého parallelismu však mezi smyslovými aparáty a mezi jednotlivými druhy energií není. Jelikož tedy vše, co víme o světě, můžeme znázorniti v podobě výroků o přítomných energiích, jeví se pojem energie nejvšeobecnějším pojmem jaký věda dosud vytvořila; než pojem energie zahrnuje v sobě netoliko pojem substance, nýbrž i pojem kausality (153). Ale nejen že můžeme vysvětliti pojmem energie vše fysické, co se naskytá naší zkušenosti, nýbrž musíme také usuzovati, že též bezprostřední činnost duševní — přijímání a třídění počitků smyslových — podléhá všeobecnému zákonu dění, jinými slovy, že také tato činnost jest podmíněna přeměnou energie (244).

Ač jevy duševní jsou protivou jevů materiálních, přece oboje jsou nerozlučně spjaty. Při duševních pochodech jde o původ a přeměnu zvláštního druhu energie — o energii duševní (377). Možnost pomíjejícího původu zvláštního druhu energie jako energie duševní dána jest tím, že organism jako útvar v stationární rovnováze jeví stálou přeměnu energie (Energieumsatz). Přijdou-li vnější energie (světelná, tepelná) k aparátům smyslovým, všeobecně řečeno k těm místům organismu, jež opatřena jsou nervy, tvoří se energie nervová, jež nervy prochází a vykonává na opačném jejich konci činnost, jež zase spočívá v přeměně v jinou energii nervovou. Tato pak buď vybaví jednání přímo, nebo spoluúčastní se na jevech, jež mají souvislost s vědomím a vázány jsou na velký mozek. První z nich tvoří počitky, druhé myšlenky. Druh počitků jest dle Müllera závislý pouze na stavu nervu podrážděného, nikoli však na druhu

podráždění (Gesetz der spezifischen Sinnesenergien); nerv sám je aparát, který jakoukoliv energii mění ve stejnou energii nervovou, což děje se pravděpodobně v buňkách gangliových. Podstatnou známkou nervové energie centrálního organismu nervového jest zvláštní vlastnost — vědomí, které podmiňuje energie centrálního nervového systemu (396). S vědomím spojená energie jest nejvyšším a nejvzácnějším druhem energie, jaký známe vůbec; tvoří se jen ve zvlášť vyvinutých orgánech a tvoří se jen za zvláštních podmínek. Pojímáme-li takto svou duševní činnost, padá starý rozpor mezi hmotou a duchem.

Zbývá dotknouti se ještě problému svobody vůle. Ale ani tu neptá se Ostwald přímo: jest vůle svobodná čili nic, nýbrž formuluje svou otázku: jak spojíme svou představu svobodné vůle s theoretickým požadavkem, že totiž vše děje se na základě „nezměnitelných, věčných zákonů?“ Při tom dlužno uvědomiti si, že přírodní zákon je pouze zpráva o tom, co se děje, nikoli rozkaz; přírodní zákon nikdy nerozkazuje, co a jak se má díti, nýbrž dává pouze zprávu o tom, co a jak se skutečně děje. A hledíme-li nyní takovým způsobem na přírodní zákony, můžeme bez rozpaků dodati, že veškeré naše duševní pochody — vědomé i nevědomě — odehrávají se přesně dle zákonů přírodních, aniž by nějak stály proti svobodné vůli. Vůle naše jest svobodna, čímž však nikterak není řečeno, že není faktorů, které by neměly vlivu na vůli; jsou takové faktory, ale vždy nutně procházejí rozumem toho, na koho vliv se děje.

Ostwald formuluje svůj názor energeticko-evolucionistický, nechce tvořiti nějaký nový systém filosofický a ponechává tuto práci filosofům z povolání. Jak sám výslovně dí, chtěl napsati knihu bez hypothes; jest ovšem otázkou, podařilo-li se mu to vůbec a jak se mu to podařilo. O filosofii Ostwaldově, na níž měl vliv především Julius Robert Mayer a z žijících Mach, není možno pronésti definitivního soudu, aniž by se nepřihlíželo k jeho „Annalen der Naturphilosophie“, jež jsou jaksi doplňkem přítomné knihy. Jinak jest dílo Ostwaldovo vážným pokusem o nový názor na svět a zasluhuje pozornosti naší.

ak.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Kritische Blätter für die gesamten Socialwissenschaften, ročník III., seš. 5.

Rud. Broda: Moderní indická věda společenská. Jest známo, že Indie jest nevyčerpatelným předmětem sociologického pozorování, avšak ušlo pozornosti evropské vědy téměř zcela, že existuje v Indii čilý ruch sociologický, který projednává sociální problémy země způsobem svérázným, uvažuje zároveň v duchu moderní kritiky, o otázkách společných Indii a Západu. Každoročně

objeví se na knižním trhu velký počet sociologických děl o indických poměrech. Vedle toho existuje celá řada listů a revuí, psaných v domácích nářečích neb anglicky, jichž sloupce jsou otevřeny jak čistě vědeckému zkoumání, tak opravním ideám a snahám společenským. Letos přibyla revue nová, tytéž cíle sledující „The modern Review, a Monthly Review and Miscellany", která vychází v Allahabadu a psána jest sice anglicky, ale po většině od domácích učenců. Redaktorem jejím pro Evropu jest Broda.

Největšího zpracování dochází přirozeně hlavní problem indický, problem kastovnictví, a to jak vzniku kast, tak jejich významu pro vývoj raçy. Názory na význam kast pro vývoj nesou se dvojím směrem: konservativní škola, jejíž jádro tvoří učená kasta brahmínská, hledí je udržeti; přívrženci moderní demokracie západní, k nimž náleží namnoze intelligentní třídy země, jsou pro svobodnou volbu povolání. Spor tento jest vlastně biologický spor mezi Lamarckem Darwinem, do důsledků provedený a na pole sociologické přenesený, zda další vývoj postupuje děděním vlastností získaných přizpůsobením či výběrem nejlepších v boji o život. Jiný indický problém jest obyčej sňatku dětí, jehož záhubnými následky jsou přelidnění a degenerace.

Z bádání o zákonech duchového a náboženského vývoje nejzajímavější jsou tyto dva pokusy. Theosofové a sociální filosofové, kteří mají své středisko v Benaresu, kde byla za tím účelem zřízena ústřední indická kolej, hledí dokázati, že všechna veliká náboženství světová jsou totožna psychologicky, že na př. brahmanská a křesťanská trojice jsou pojmově totožny a že jejich různá jména a různé vlastnosti pochodí z různě utvářeného vývoje národní řeči a z různého národního prostředí. Ještě zajímavějším jest pokus, jejž učinil filosof Govardhanram Tripathi v díle Saraswatichandra. Slučuje totiž indickou filosofii Vedanty s její naukou o zdokonalování duše stěhováním až do jejího splynutí s duchem světa a moderní nauku vývojovou, bádání Darvina a Spencera, aby vytvořil soustavu vývojové filosofie náboženské a vývojové psychologie. Sociálně psychickou protivu vývoje indického a evropského uvádí na protiklad indického pohřížení v sebe a západnické činnosti namířené na přetvoření světa vnějšího.

Civilisační význam Indie nespočívá v minulosti, jak běžné názory hlásají, nýbrž Indie rodí stále nové myšlenky a vytváří nové kulturní hodnoty, takže západní lidstvo přes svou domýšlivost, že má monopol všeho duchového pokroku, prý naučí se ještě mnohému od indické vědy. *jck.*

Deutsche Rundschau, prosinec 1906. J. Reinke: Naturerkennen.

Ujasniv protivu mezi vědami přírodními a duchovými a zjistiv, že jest nám dáno přímo vědění, z kteréhož teprve dovozujeme bytí, Reinke nejdříve rozebírá otázku, co jest vědění, a po té závěrem z něho dovozované bytí. Příklady vyličuje, že vědění naše není chaos počitků, nýbrž harmonická soustava s podřízením pod já

(úsobu), a jím že se pociťujeme osobností. Přímo poznavatelným jest pro nás toliko obsah našeho vlastního vědomí. Obsahu toho zažíváme, sbírajíce ostatní počitky v ohnisku úsoby. Souhrn zážitků tvoří naši zkušenost. Jsou-li pak zažívání a dění, vědění a bytí sobě stejné? To se Reinkovi zdá býti základní otázkou nauky o poznávání přírody. Tu se rozštěpují duchové ve dvě strany. Stoupenci tak řečeného idealismu odpovídají ano: esse est percipi! Realisté odpovídají ne. Pro realisty ukazuje poznávání za náš vědomní obsah; jest dění, jehož nezažíváme. Nauka poznávací skutečně nevede dále nežli k volbě mezi dvěma hypothesami. Idealism se spokojuje s vědomním obsahem jako soujmem všeho bytí. Vytýká tvrzení, že není světa vnějšího, neb alespoň tvrdí, že není důvodu, přijímati takový svět. To jest zapírací hypothesa; neboť objektivně platného důvodu pro idealistický názor není. Realism uzavírá ze zkušenosti dané ve vědomním obsahu, že mimo nás ještě bytuje svět, a že tento vnější svět působí naše počítky neb alespoň jednu jich část. To jest také hypothesa, a to positivní.

Jest otázka, která z těch dvou hypothes jest pravdě podobnější. Podle idealismu může počitek vznikati jen z jiného počitku; realism má za to, že počitky se vzbuzují něčím, co nezřídka samo nebývá počitkem. Tím to, co vzněcuje počitky a představy, vypadá z rámce vědomí. Něco vnějšího má vliv na vědomní obsah, a tím jsme nabyli jsoucnosti světa vnějšího, různého od vědomí — ale jen dle domnění, jehož nelze přesně prokázati. Kant, jehož Reinke přičítává k realistům, jmenoval onen vnější svět „věci o sobě" (Dinge an sich). Idealism může vykládati rozmanitost a střídání našich představ jen příčinnosti na vědomí omezenou. Přírodozpytec však se táže: která hypothesa se zdá býti pravděpodobnější? — že představy závisí na světě vnějším, kterýž trvá, i když naše vědomí smrtí došlo klidu; anebo že jen u vědomí mohou shledávati svůj původ, že ani představě bližních a vědomím cizím, ale našemu vědomí bytostně stejným neodpovídá mimo naše vědomí žádná skutečnost?

Tento poslední důsledek idealismu (tak řečeného solipsismu) Reinke nepokládá za pravděpodobný; jeví se mu absurdním. Vznikají-li v mém vědomí představy konkrétních předmětů, vzniká-li představa stolu, stromu, jiného člověka, jest mu pravděpodobnější, že takové představy byly zvenčí vzbuzeny jako komplexy počitkův. Takové zjevy pokládá s E. v. Hartmannem „za vědomní představovatele předmětů, jež mají existenci od mé existence nezávislou a jež působí na mne jako vnější svět". Tím však není ještě řečeno, že poznáváme věci samy. Poznávati můžeme jen stopy, jež se v mé vědomosti vtiskují; pokud tyto znaky rovnají se věcem samým, nelze rozhodnouti. Jen nepřímo tedy můžeme uzavírati ze svých představ na jsoucnost příslušných věcí o sobě, na jejich rozmanitost, na jejich vztahy k sobě, jejich proměňování, jejich vyvíjení a zanikání. Jaké ony věci skutečně jsou, zůstává rozumu utajeno. Bezprostředně víme jen něco o jakosti svých představ. V té podobě jest poznávavě theoretický re-

alism přípustný. Můžeme jej stavěti jako vědecký realism proti nevědeckému nebo naivnímu, který se domnívá, že vidí věci přímo, že je poznává, jak skutečně jsou. Realista může poznávati přírodu tedy jen nepřímo, jen závěry a za předpokládání určitých věcí. Naproti tomu hledí se idealism doporučovati přírodozkumu právě tím, že uplatňuje, že zpytování může zcela klidně stanouti u naivního realismu, poněvadž jeho předměty jsou totožné se světem našich představ; potřebujeme prý jen zříci se světa vnějšího a pokládati přírodu za soujem svého vědomního obsahu. Pak nikde nepřekročíme oboru toho, co nám dáno bezprostředně. Ale také vědecký realism může si vésti tak, jako by naivní realism trval v pravdě, a tisíciletá zkušenost učí, že přírodní zkoumání, jakož i praktický život tím vystačí.

Ježto idealism a vědecký realism prakticky směřují k jednomu a témuž, totiž k tomu, aby přírodozpytec správně postupoval, myslil a jednal, vyplývá z toho lhostejnost spekulace poznávací theorie pro zkoumání přírody. Přizná-li se však přírodozpytec k vědeckému realismu, má to proň tu cenu, že ví, že všechno poznávání přírody se zakládá na závěrech větší neb skrovnější pravděpodobnosti. To zvyšuje cenu pravděpodobností pro něho značně. Ví pak, že naprosto se nedostáváme přes: „Zdá se, jako by . . .“ Z pravděpodobnostních elementů se pak skládá budova vědy, a pravda se tím stává nejvyšším a posledním stupněm pravděpodobnosti. Poznávání pravdy jest však cílem přírodního zkoumání: ideálem, po němž tíhne. Ideál ten ovšem zůstává, nedosažitelnou, mezní hodnotou. *F. Krček.*

Beilage zur Allgemeinen Zeitung čís. 36. — *Přírodovědné poznávání.* Na 78. shromáždění německých přírodozpytců a lékařů měl prof. Theodor Lipps rozpravu o přírodovědě a světovém názoru (Naturwissenschaft und Weltanschauung), z níž zvláště zajímavy jsou úryvky o přírodovědném poznávání, zejména srovnávají-li se s vývody Machovými v knize „Erkenntnis und Irrtum“ (II. vydání 1906). Často nyní slýchati, že všechno přírodovědné poznání záleží ve shrnujícím a tím v zjednodušeném popisování jevů, t. j. dojmů neb obrazů vjemových, kterých nabýváme o věcech, odlesku jejich v našem vědomí. Má se za to, že člověk vůbec, tedy také přírodozpytec, ví vlastně jen o svých vědomních obsazích. Není prý možno, aby vědomí sahalo za sebe samo, jako prý není možno, aby někdo skočil přes svůj stín. Příměr tento nepokulhává jen, nýbrž jest chromý na obě nohy. Myšlení sahá vědomí vždy nad sebe (greift über sich hinaus). V tom právě záleží podstata myšlení. Myšlení jest svou povahou vzájemným vztahem mezi myslícím já a předměty od něho odrůzněnými a jemu transcendentními, zvláště vzájemným vztahem mezi myslícím já a světem předmětů na něm nezávisle trvajícím. To se asi jeví a musí se konečně jeviti podivným, měříme-li vědomí dle pojmů, jež se přejímají z jiné sféry skutečnin vědomních. Ale nemáme právě měřiti skutečnosti dle pojmů, nýbrž pojmy dle skutečnosti.

Především ovšem známe věci jen tak, jak jsou nám dány nebo jak se nám „jeví". Vidíme v smyslových obrazech vjemových věci na vědomí nezávislé nebo je duchovým okem z nich vyčítáme, pojímáme je především co do jejich jakosti nutně v řeč obrazů vjemových. Přírodopis nepopisuje věci jen právě tak, jak se jeví. Popsati můžeme jen to, co jest zkusitelné, přezvědné (erfahrbar). Ale již věta tak triviální a všeobecná, že všechny duby plodí žaludy, sahá za zkušenost. Správněji řečeno: myšlení nebo myslící duch v takovém poznání sahá za (přes) zkušenost, a to nekonečně daleko. Ne bezděčně, nýbrž dle zákona, a ovšem právě dle zákona tohoto myslícího ducha. Zákon ten zove logika zákonem totožnosti (identity). Ve svém užívání na objektivně skutečné zove se zákon ten zákonem příčinnosti (kausalitním). Tento zákon příčinnosti formuluje logika druhdy tak, že se zdá býti jalovým. Ničím jiným není skutečně zákon totožnosti nežli zákonem zákonitosti, jednohlasnosti (souhlasnosti), důslednosti myšlení. A ničím jiným není zákon příčinnosti. Zákon tento může býti zván také zásadou zvyklosti nebo zásadou ekonomie myšlení.

Přírodní věda se nespokojuje všeobecnými větami, jako shora dotčenou, nýbrž stopuje zákony přírodní. Zákony přírodní jsou však nezbytné vztahy závislosti mezi pouhými podmínkami a jejich výsledky. Jsou však pouhými neb ideálními skutečnostmi, netrvajíce v skutečnosti zkusitelné, nejsou tedy empirické. Takovou zkušeností jest asi zákon (volného) pádu; nepraví, jak předměty padají, nýbrž jak by padaly, kdyby byly dány podmínky padání ryze. Karakterisuje ryzí neb ideální padání, kterého není nikde jinde nežli v duchu přírodozkumce. Jako takové ideální skutečnosti nemohou býti zákony přírodní prostě ze zkušenosti vypozorovány, nenabývá se jich ani prostým zevšeobecňováním, nýbrž jsou vymýšleny, a jako ideální, všeobecné složky vmyšleny v okruh skutečností zkusitelných. Tak jsou zákony přírodní jednak zcela věcí zkušenosti, jinak zcela věcí myslícího ducha.

Tím zároveň řečeno, co jest přírodovědný výklad. Jest myslícím rozlučováním zkusitelného skutečna v takové konstantní ideální složky, pořízené duchem z materiálu zkušenosti. Jak se děje že zákony přírodní, které duch přírodozpytce dle svého zákona tvoří z materiálu zkušenosti, se potvrzují novými zkušenostmi, nebo jak se stává, že výpočet, který konán ne skutečnostmi, nýbrž myslícím duchem, ve svých výsledcích vždy souhlasí se skutečnostmi, to jest ovšem záhadou.

Dejme tomu, že příroda by byla v poslední své příčině duch, totiž duch, v němž též individuální duch přírodozpytce jest jen bodem, pak ovšem, ale také jen tehdy nebyla by tato záhada více záhadou.

Jako stavitel přetváří stavební kameny, t. j. převádí je ze surového přírodního tvaru ve formu umělou, tak obdobně má místo v oboru přírodní vědy přetváření myšlením (Umdenken) toho, co jest zkušenosti dáno, nebo správněji, myšlení sobě věcí jinak, nežli se jeví. Toto přemyšlování jest nutným následkem pojímání da-

ného v zákony nebo shrnování jeho pod zákon myšlení. Věci se přemýšlejí, až se vpravují v zákonnost ducha. Tak málo se spokojuje přírodní věda s popisováním zjevů. Takové přetváření myšlením provozuje již vědomí předvědecké. Methodické a soustavně pěstované přírodovědné přetváření myšlením stává se však náhradou všech obzvláštních smyslových jakostí, barvy, tónu, vůně, chuti atd. pouhými určeními prostornými, časovými a číselnými. Přeměňování daného v souvislost skutečného naprosto zákonnou vymáhá tohoto přemyšlování. Není však jiných určení, nežli prostorně časová a číselná, do nichž by mohlo skutečné při tom nutném přemyšlování býti pojímáno. Každé určení, které chceme dáti předmětu, i pouhému předmětu fantasijnímu, musí býti vzato z toho, co dáno ve zkušenosti. Přírodní věda však jako věda smyslné zkušenosti neví o žádných jiných určeních než o těch, jež jsou vzaty ze smyslné zkušenosti.

Zde užito naposled mnohoznačného pojmu „zjev". Nic se nezdá býti zřejmější nežli věta, že můžeme skutečně jen znáti tak, jak se co nám jeví. Ve skutečnosti však věta ta není více nežli tautologii. Zjevování, jak tu o něm řeč, jest druhu dvojího, tak jako my sami jsme dvoustranné bytosti. A může býti k tomu dodáno, že každá theorie poznání má za první předpoklad úplné prozírání té dvojstrannosti a záležející v tom protivy. „Já" jest dvojité oko; totiž jednou smyslné a jindy duchové. Svět pak se jeví smyslnému oku, t. j. nám jako bytosti smyslně vnímající, jako barevný a zvučící atd. a zároveň jako bezpravidelná hra náhody. Ale tento způsob jevení popírá duchové oko, t. j. duch myslící a podřizující jevy svému zákonu. Proniká obal těch smyslových jevův. A pak se mu jeví, totiž tomu myslícímu duchu neb onomu duchovému oku, svět za oním obalem jako jiný. Jeví se mu jednak jako svět jednotný a pojatý ve všeobecné a nezrušitelné zákony. Jeví se oku přírodozpytcovu zároveň jako svět určeného neb určitelného jen prostorově a časově a číselně.

Přenášeti onen smyslný způsob jevení v tento duchový jest úlohou přírodovědy. Přírodní věda jest vytváření skutečnostní spojitosti jako jednotného systému zákonných závislostních vztahů mezi prostorovými, časovými a číselnými určeními. Pokud všechna tato určení jsou určení velikostní, můžeme také říci: přírodověda jest vytváření skutečnostní spojitosti jako soustavy zákonných závislostních vztahů mezi prostorovými a číselnými veličinami. *Kč.*

ukázati.“ [4]) O dvou otázkách, z nichž prvá jest i významu právnického, druhá theologického, jedná při příležitosti podrobněji, o trestu smrti a nesmrtelnosti duše.

K úvaze o oprávněnosti trestu smrti podnětem byla mu poprava mladíka jistého kdesi na Slovensku, o níž pak v noci přemýšlel. [5]) Kollár vyslovuje se rozhodně proti tomuto druhu trestu z mnohých důvodů, jež tuto stručně rekapitulujeme. Právo na život lidský má prý jediný Bůh. Ten dovolil nám sice trestati, ale ne usmrtiti. Cílem trestu má býti polepšení, na něž odpravený nemá času; je tedy poprava proti mravné povaze trestu. Mnozí „z nižších stavů“ nemají příležitosti, aby poznali zákony, a nevědí tedy, čeho se mají vystříhati. Člověčenstvo škodí tak samo sobě, zbavujíc se jednoho člena, jenž by mohl ještě pracovati. Nespravedlnost i křivda je tím větší, kdy po zločinci zůstane rodina, jež se živiti sama nemůže. Dále se tím škoda nenahrazuje (na př. nevzbudí se tím k životu člověk, kterého popravený byl usmrtil). Ani provinění na mrtvých věcech (krádež) nemohou dodati tomuto trestu oprávněnosti: život jest věc nejdražší a nejvážnější. Často jsou při zločincích vlivy špatného vychování, ba i dědičnosti (uvádějí se doklady kleptomanie); jindy se objevuje, že lidé bývají i nevinně popravováni. Zákony samy se mění, takže co před sto lety smrt zasloužilo, dnes se již netrestá (kouzla a čáry). Hlas přírody samé jeví se v našem odporu ke katům, jež máme obecně za lidi nečestné. Konečně poprava nepůsobí na mravnost jiných lidí a není jim výstrahou.

Důvody ty dodnes jsou platny: nejen Voltaire, jenž v této otázce měl na Kollára vliv rozhodující, ale celé hnutí filanthropismu směřovalo proti trestu smrti, který ruší existenci člověka a nemůže býti prostředkem k nápravě. Patrno, že Kollár již v mladém věku — poznámka o trestu smrti pochází již z r. 1815 — pohlížel na zločince jako na nešťastníka, jenž je dědičně zatížen neb nedostatečně vychován; právem také na sociální škodu, kterou trpí ostatní lidstvo ztrátou svých členů, kladl důraz: trest smrti zkrátka dle něho neprospívá nikomu a nečiní ani zadost uražené spravedlnosti.

Kdežto v této věci naše doba nepokrytě dala důvodům u Kollára uvedeným za pravdu, nelze totéž říci o jeho „důkazech“ nesmrtelnosti duše: co tuto Kollár hlásá, jsou na mnoze jen rozumové úvahy, jež ukvapeně berou se za důkazy ve věci, jež vůbec nemůže býti předmětem důkazu, nýbrž nanejvýš jen víry. Kollár ví, že jsou materialisté, kteří přirozeně popírají nesmrtelnost: zove je „mudráčky“, kteří duši jen za květ těla drží tak, že když tělo shnije, i duše vyčichne a v povětří se rozplyne jako vůně květin, ale důkladnější prý zkoumání ukazuje, že právě naopak jest duše původní moc, zárod a kořen, tělo lidské pak toliko květina kol ní rostoucí. Duše ani času poddána ani k místu přivázána není, ona jest čistá, samostatná, z částek nesložená, od těla a masa docela rozdílná bytost;

[4]) Paměti 104.

[5]) L. c. 225.

ona i bez těla a jeho údů býti a působiti může.[6]) V rozmluvě s Dr. Hasem, profesorem theologie v Jeně a auktorem některých spisů, namířených zvláště proti pověstnému Strausovi a jeho kritice Písma, opětně prohlašuje, že ctnost (mravnost) v pravé své a čisté povaze jest a zůstane svobodná ode všech vedlejších ohledů, ode všeho žádání a očekávání odplaty neb trestu, majíc dosti odměny sama v sobě; ale nicméně ctnost (mravnost) chce žíti a trvati, ježto by jí chyběla tak nevyhnutelná podmínka jejího bytí, totiž sebevědomí. Ona nemůže chtíti, aby zmizela, ježto by tím ztratila sama sebe. Žíti však nelze bez individuálního sebevědomí: zničení tohoto jest hrobem všeliké mravnosti. Aby pak tato mravnost (ctnost) na jiné lidi přecházela a v jiných žila, to jest něco nemožného, poněvadž od každého jednotlivce obzvláště získána býti musí. A popřeme-li nesmrtelnost individua, co nám pak ručí za novomudrckou nesmrtelnost plemene, pokolení a celku? Kdo trvání individuálnosti po smrti popírá, odvolávaje se na neschopnost anamnese na předešlý stav dětinství, ten zapomíná na to, že člověk jest jediná bytost, která se zde vyvinula k sebevědomí a tudíž s tímto musí vstoupiti též na vyšší stupeň a do vyššího pořádku světa. Tvrdí sice někteří, že tento pozemský život tak krásný a důležitý jest, že prý on sám v sobě již dostatečnou cenu a cíl má: ale tento jednostranný soud vynášejí o něm jen ti lidé, kteří zde ve všech pohodlích a radostech žijíce nic z oněch těžkostí a bolestí neokusili, které snáší většina lidstva a jež přece dle zákonů světa mravně rozumného musí na věčnosti vyrovnány býti.[7])

Patrno, co vše se mísí u Kollára v tomto výkladu: populární víra v odplatu věčnou, živená výklady náboženskými a udržovaná obratnými a chytrými vladaři, vzpomínky na Platonovu filosofii, ale i ozvuky středověkých ontologických důkazů existence boží, s níž je otázka nesmrtelnosti duše úzce spojena, snad i četba kázání kielského pastora Harmse, jenž svého času s velikým úspěchem potíral racionalisty i deisty a jehož spisy Kollár v mládí s druhy svými opět a opět vášnivě rozbíral. To vše ovšem předmět víry neučiní poznatkem rozumovým, byť lidstvo sebe více po tom toužilo. Objevuje se tu ostatně, co při dokazování existence Boží: jakmile uznáme potřebu takových důkazů, tím samým již připouštíme, že nám víra v těchto věcech nestačí a že nás neuspokojuje; rozum lidský zkrátka i v těchto otázkách hlásí se o své právo kritiky a skepse. *O. Kádner.*

Sociologická společnost byla založena ve Vídni 24. dubna t. r. Úkolem společnosti jest přednáškami známých badatelů a k tomu připínající se diskussí dokázati nutnost a theoreticko-praktický význam sociologického poznání, přispěti k všeobecnému uznání jeho ceny a dle možnosti pracovati o zřízení sociologických stolic. Společnost má tvořiti německý protějšek k francouzskému „Mezinárod-

[6]) Nedělní, svátečné i příležitostné kázně a řeči, díl II. Budín 1844, str. 793.
[7]) Cestopis 133 sl.

nímu Institutu Sociologickému.“ Společnost vídeňská má býti v tomto smyslu první ústřednou německého sociologického badání. Ustavení společnosti bylo zahájeno přednáškou Simmlovou „O podstatě a úkolu sociologie“ a další přednášky slíbili též četní zahraniční badatelé, na př. Lamprecht, Stammler, Tönnies, Breysig, Eulenburg atd. Ve výboru zasedají ze známějších Eisler, Goldscheid, Jerusalem atd. Členové, jimiž mohou se státi všichni vzdělanci, platí 6 K příspěvku ročního. *jck.*

Žena umělkyně. Třetí ročník „Ženské revue“ obohacen bude zvláštní přílohou vystihující působení a význam žen v umění hlavně po stránce tvůrčí. Přílohu tu, jež ponese jméno „Žena umělkyně“, říditi bude moravská spisovatelka paní Božena Benešová. Hlavními spolupracovníky budou: paní Růžena Svobodová, paní Žofie Šebková-Pohorecká, kritik pan F. X. Šalda a básník J. S. Machar. Jména uvedených umělců jsou jistě nejlepší zárukou, že projektovaná příloha bude cenným doplňkem rubrik v „Ženské revui“ zastoupených, a proto doporučujeme ji všestranné pozornosti.

Redakce „Ženské Revue.«

XIV. světový kongres Volné Myšlenky, jenž měl se sejíti dle usnesení kongresu římského 1907 v Budapešti, shromáždí se 8., 9., 10., 11. a 12. září 1907 v Praze.

Město, jež dalo volnému zkoumání a svobodě svědomí skvělý příklad v upáleném Janu Husovi, bude následovati za městem Garibaldiho a městem Voltairovým; k Římu a Paříži, jež zasáhly velikolepě do historie světové, pojí se toto starožitné město v důstojnou trojici.

Vůdčí myšlenkou manifestačního kongresu římského byl triumf světského státu nad církevním r. 1870, jenž se stal v Italii zbraněmi; vůdčí myšlenkou kongresu pařížského bylo opětné vítězství světského státu nad spojením jeho s církevním, jež se provedlo cestou zákonů ve Francii; kongres pražský bude míti vůdčí myšlenkou vytříbení idei, vedoucích cestou vývoje a legálního postupu k posvětštění veškeré evropské společnosti. Vážnou, filosofickou prací, úvahami spočívajícími na vědeckých pravdách, mají se v něm vypracovati myšlenkové poznatky, jež by v souhlase se sociologickou skutečností vedly lidstvo na další dráze k dokonalé a souladné společnosti.

Program kongresu stanoven takto:

Jednací řečí bude francouzská, česká a německá. Místnost kongresu sál Žofína.

Zahajovací řeč v sezení dne 8. září dopoledne pronese prof. dr. Frant. Krejčí.

Následovati budou pozdravy a krátké referáty delegátů cizích zemí: Italie, Uher, Francie, Belgie, Švýcar, Německa, Polska, Španěl, Argentiny atd., kteří s jinými účastníky přislíbili hojnou návštěvu Prahy. Na to sdělení profesora Hectora Denise, bývalého rektora university brusselské, o pracích k vydání „Nové Encyklopedie“.

Odpoledne prohlídka Prahy; na ostrově Žofínském od 2. hod. lidová slavnost, na které zástupci všech národností promluví k lidu; večer slavnostní divadelní představení na počest cizích hostí.

Dne 9. září dopoledne: Administrativní sedění delegátů místních skupin Volné Myšlenky s thématem: Organisace Volné Myšlenky.

Dne 9. odpoledne: Volná Škola. (Volná Škola a Volná Myšlenka. Volná Škola vzhledem ke kulturnímu programu českého učitelstva. Vyučování náboženství ve škole. Právo na vyučování ve všech stupních školství.)

Dne 10. odpoledne: Rozluka státu od církve. (Laický stát. Mrtvá ruka.) Večer slavnostní představení.

Dne 11. dopoledne: Vlastenectví a Volná Myšlenka.

Dne 11. odpoledne: Laická společnost. (Reforma práva manželského. Společenské postavení ženy. Pohřbívání ohněm. Svoboda svědomí.)

Dne 12. odpoledne: Přehled vykonaných prací, volné návrhy, stanovení příštího sjezdu, slavnostní uzavření.

Prof. Frant. Tilšer vydal na oslavu 315. výročí narozenin J. A. Komenského česky a německy svůj dopis k hraběti Lützovu, v němž mu děkuje za přispění k vydání Komenského spisu Triertium Catholicum, které pořízeno bylo v jazyku anglickém s fotografickými snímky a kaligraficky provedeným opisem úvodní části v latinském originálu. Potom podotýká, že beze znalosti spisů Gasparda Mongeho pravá podstata pansofických děl Komenského pochopena býti nemůže a projevuje naději, že ve spojení s naukou Mongeovou, zdokonalenou písmem kosmografickým „ikonognosie" (což jest, jak známo, předmět bádání Tilšrových) bude poskytnuta nejbezpečnější rukověť všem národům, „kterak z toho labyrintu naší doby, z té všeobecné intelektuální a morální anarchie lze vyváznouti." *Kř*

První třída střední školy dívčí akademie otevře se počátkem školního roku ve Valašském Meziříčí. Jelikož se bude I. třída otvírati vždy ob jeden rok, upozorňujeme pp. rodiče dcer, jež věnovati se míní studiu gymnasijnímu, by přihlášky o přijetí učinili co nejdříve městské radě ve Valašském Meziříčí, neboť bude jen 40 žákyň do I. třídy přijato. Žákyně chudé budou od celého, nebo polovičního školného, jež bude ve dvou lhůtách splatné, osvobozovány. Valašské Meziříčí zvoleno za sídlo prvního dívčího českého reformního gymnasia pro svou krásnou, zdravou polohu a výhodné zeměpisné položení.

Úmrtí. Dne 5. července zemřel Kuno Fischer, vynikající filosof a historik filosofie, o němž jsme přinesli v č. 3. tohoto roč. obšírnější zprávu při příležitosti jubilea jeho 50letého doktorátu. Narozen byl 23. července 1824 v Sandewalde. Jeho monograficky psaná historie filosofie, rozsáhle založená, zaslouží obšírnější úvahy, kterou podáme v některém z příštích čísel. *Kř.*

PROF. B. NĚMEC:

POZNÁMKY K LINNÉOVU JUBILEU.

Letošní jubileum dvoustých narozenin Linnéových oživilo všestranně vzpomínku na slavného švédského přírodozpytce. Můžeme objektivně říci, že tím poznání osoby a významu Linnéova dobře bylo poslouženo, vynesena nejenom řada nových fakt životopisných, ale také obsah vědecké činnosti Linnéovy podstatně stoupnul prozkoumáním rukopisné jeho pozůstalosti, jeho netištěných kolegií (přednášek), zpráv jeho žáků a současníků vůbec. Podstatně se sice náš názor na Linnéův význam pro rozvoj přírodních věd nezměnil, ale přece zřejmě vysvitlo, že Linné měl nadání ne pouze systematické, klasifikační, nýbrž také pro experiment, srovnávací morfologii a dokonce, že se u něho jeví náběhy k vybudování jakési přírodní filosofie, t. j. snahy vyložiti veškerou rozmanitost přírodních zjevů s jednoho hlediska. To vše má v přední řadě zájem pro odborníka a zvláště pro botanika. Pro nás je zajímavo, že vším tím poněkud byl změněn obraz o Linnéovu vědeckém významu, jejž znamenitý rostlinný fysiolog Julius Sachs své doby podal (Geschichte der Botanik vom 16. Jahrhundert bis 1860, von Julius Sachs, Mnichov 1875) a proti němuž několikráte náš botanik zesnulý prof. Čelakovský protestoval (na př. ve článcích o Linnéově zásluze o náuku o pohlavnosti rostlin, o metamorfose rostlin).

V této malé zprávě chci se zmíniti o Linnéových názorech na náboženství, nebo správněji o jeho praktické filosofii, kteréžto názory na osobu Linnéovu vrhají vysoce zajímavé světlo. Bohužel jsem tu odkázán na staré prameny, neboť monumentální nejnovější životopis Linnéův, jejž ke dnům jubilejním vydal emer. prof. upsalské university Th. M. Fries, je psán švédsky (německý výtah životopisu toho, obsahující ovšem jenom nejdůležitější fakta, vyšel v letošním ročníku časopisu Botanische Jahrbücher, her. v. Engler). Na předmět ten upozorněn jsem byl Sachsovou poznámkou v uvedeném jeho díle, v níž se praví o Linnéovi: Jeho vnitřní citový život otvírá se nám překvapujícím způsobem v jeho odkazu synovi, v pojednání o „Nemesis divina“, z něhož prof. Fries bohužel jen výtah uveřejnil. — Na této Friesově publikaci (Flora, 1851) spočívají z největší části následující zprávy.

„Linné, otec novějšího přírodopisu — praví Fries — byl horlivým přívržencem učení o mstící nemesi. Připojil se sice věrně

k učení církevnímu, ale nezvratná víra v neúprosnou nemesis, kterou také jako autopathii označuje, bylo nejvnitřnějším náboženským přesvědčením jeho duše. Tato víra tvořila summu jeho životní moudrosti. Měl za to, že základ její může dokázati nikoli filosoficky, nýbrž dlouho trvajícím pozorováním."

Linné se již za svého života zmiňoval svým důvěrným přátelům o svých názorech a dával jim na jevo, že svoje zkušenosti sepisuje. Ale spisu toho nemínil vůbec uveřejniti, bylť určen jako odkaz pro jeho jediného syna. Tento však, jak známo, nedožil se dlouhého věku, rukopis „Nemesis divina" dostal se do rukou Dra Acrele, vykonavatele poslední vůle Linnéa mladšího. Nyní je majetkem upsalské university. Rukopis, jak se zdá, není definitivním spracováním celé látky, neboť obsahuje směs malých souborů morálních sentencí, výroků písma, sbírku příkladů dějepisných, různé pověsti a anekdoty.

V úvodu, jenž je zároveň věnováním pro jeho syna, Linné osvědčuje svou víru v Boha, jakožto pořadatele a spravedlivého vládce světa. Zdánlivě je ve světě vše konfusní, ve skutečnosti vládne v něm spravedlivý Bůh. Přiznává, že byla doba, kdy pochyboval, že by se Bůh o něho staral, ale dlouhá léta a zkušenost jej poučily o jeho existenci. „Nevěříš-li písmu, věř zkušenosti." Zde některé výroky z úvodu:

„Innocue vivito; numen adest.
Všichni chtějí šťastnými býti, málokteří mohou.
Felix, quem faciunt aliena pericula cautum.
Nevěř nikomu ve světě, zítra je tvým nepřítelem."

Ke svým názorům životním došel Linné, jak sám podrobně vykládá, na základě zkušenosti. Vlastní i cizí životní zkušenosti byly mu výstražnými příklady a ukazovateli v otázkách morálky, měly tím býti také pro jeho syna. Proto je sepsal a sebral v odkaz a aby syna přesvědčil, uvedl pravá jména osob, o něž se jednalo; připomíná synovi, že by příbuzní osob těch jej snad až k smrti pronásledovali, kdyby nechoval otcův odkaz v tajnosti. „Proto jej chovej ve svatosti, v jaké ti jej dávám a to od tebe žádám, aby nikdo na svém jméně nebo cti nebyl poškozen. Prohřešíš-li se proti mému rozkazu, zhřešíš; zraníš svého starého otce a zajisté budeš spravedlivě potrestán."

Sachs prohlásil Linnéa za příliš dogmatického a scholastického. Rádl (Geschichte der biolog. Theorien, I.) vidí v něm racionalistu a právem, neboť Linné skutečně positivní vědění své doby snažil se uvésti v logickou soustavu, při čemž ovšem v přední

řadě k poměrům čistě formálním přihlížel. Resultáty ovšem podává formou velice dogmatickou a scholastickou, zvláště tam, kde se mu jednalo o vypracování příruční knihy — nebo učebnice, za jakou jeho klasický spis „Philosophia botanica“ můžeme považovati. Ale v testamentu svém užívá Linné v podstatě induktivní methody, aby své názory odůvodnil. Sbírá výroky zkušených mužů, historie, pověsti, anekdoty, zaznamenává svoje vlastní a cizí dobrodružství, aby syna svého přesvědčil a výslovně praví: „nevěříš-li písmu, věř zkušenosti“. Vidíme, že se mu jedná o to, aby svého syna opravdu přesvědčil, přemluvil, jako by si byl vědom, že zde auktoritativní prosté příkazy a výroky nestačí. Ve vědě mohl auktoritativně jako přísný dogmatik vystoupiti, zde nikoliv.

Především uvedu některé zajímavé jeho morální sentence a výklady o světovém řádu. „Buď přírodou a zkušeností přesvědčen o jednom Bohu (víru v Boha nežádá na základě zjevení!), který vše stvořil, vše udržuje a řídí; který všecko vidí, slyší, ví, před jehož tváří stojíš. — Hleď na cíl Boha při stvoření; věř, že Bůh tě každodenně vede a ochraňuje; že všecko zlé i dobré ze zákona jeho svatosti následuje. Nebuď nevděčným, abys dlouho mohl býti živ. Chraň se před smrtelným udeřením, žádný hřích nemůže býti odpuštěn, jehož následky nemohou býti odčiněny. Při vraždě nemůže se to státi; nemůže býti odpuštěna — leda stejným trestem. Měj úctu před ženou — a neokrádej mužovo srdce. Nepřipravuj si nespravedlivý zisk. Buď čestný jako muž cti a víry za starých dob, pak budeš ode všech milován. Neúčastni se snah jiné svrhnouti, abys sám do vlastní jámy nepadl. Nikdy se nesnaž štěstí své založiti na intrikách.“ Tyto názory nejsou pravověrné, jak vysvítá na př. z Linnéova názoru o neodpustitelnosti vraždy. Uvádí tu zcela rozumový důvod: Zlo vraždou způsobené nedá se odčiniti. Vůbec musíme prohlásiti Friesův názor, že Linné věrně se připojil k učení církevnímu, za ne zcela správný. Jeho Bůh je trestající nemilosrdný vládce a stvořitel světa. V celku je životní názor Linnéův jeho vlastním osobním dílem, jež se od církevních názorů liší. Linné v tištěných některých disertacích výroků písma nesprávně užívá, chtěje očividně své názory ospravedlniti. To mu vyneslo ostré spory s upsalskou theologickou (evangelickou) fakultou, se kterou Linné naprosto nebyl spokojen. K ní vztahují se také trpké jeho výroky v „Nemesi“: „Čím větší moralista, tím více žluči; čím hloupější kněz, tím více kacířů; čím tupější břitva, tím hůře béře.“

Praktického života týkají se tyto výroky: „Není většího charakteru, než býti poctivým chlapem. Vysokomyslnost první krok k ší-

lenství. Střež se své štěstí založit na pádu druhého. Nepovažuj se za nešťastného, i když jsi sprostným; býti chudým a zdravým je více než říšský rada. Chudý rolník lopotí se po celý rok; má sotva slámu, na níž by se vyspal. Dostává nejmenší mzdu za svou práci. Sic vos non vobis. Vzpomeň na ubohého otroka, který pro tebe pracuje, zatím co ty spíš. Zdělává tvé role, ty béřeš žeň. Pravíš: to je můj dvorec, mohu dělati i nechati. Já pravím: není to tvé. Bůh ti vše propůjčil."

Bůh nám vše propůjčuje a dává nám prostředky ke štěstí, každému dle jeho potřeby. „Chudý švec, pokud byl hladov, zpíval každého rána; získal peníze, oněměl; a stal se mrzutým. Chudoba postrádá mnohého, lakomství všeho." Linné ukazuje slabé stránky bohatství i bohatců — sám ovšem měl peníze rád.

„Co je výsost? Nic, neboť kolo štěstí se otáčí.
Co je moudrost? Znáti vlastní svou pošetilost.
Co je moc? První místo mezi blázny.
Co jsou šaty? Livrej ve velké komedii.
Co je život? Plamen, pokud olej hoří."

Člověka přirovnává ke světlu: „Slunce osvětluje tělo, moudrost duši. Svět je palácem moudrosti Všemohoucího. Bůh rozsvěcuje každou duši svým ohněm. Svítí tedy lidé svou moudrostí na tomto divadle dle toho, jak je Bůh upravil, některé učinil velkými světly, jiné špatnými světélky. Hoří, pokud jsou, a když vyhořela, dá Bůh jiné na jejich místa, aby světlo stále svítilo. Jako světlo nemůže říci, že by zámek byl k vůli němu postaven, tak nemůže člověk říci, že svět je stvořen k vůli němu; nýbrž celek je božský majestát v nekonečné moudrosti."

Linnéovo přesvědčení, že člověk je nikoli pánem, k vůli němuž svět existuje, nýbrž prostým článkem přírody, je pro jeho samostatnost jako věřícího a zbožného myslitele velmi významné. Nicméně nesmíme mysleti, že by byl snad býval nějakým přítelem svobodného myšlení. „Svobodní myslitelé byli za všech dob; pročež musí theologům mnoho na tom záležeti, aby jich učení vyvrátili spíše než některé jiné malé kacíře", praví sám. Proti námitce, že neexistuje Bůh, ježto jej svými smysly nečijeme, uvádí, že ani své duše (quod in me sentit) nevidíme. „Si me non possim percipere, non mirum, quod numquam Deum capere."

Svůj názor o „Nemesis divina" snažil se Linné opříti o různé výroky písma. Také snažil se vymeziti její postavení oproti svobodě vůle lidské. Dochází k výsledku, že člověku Bůh dal svobodnou vůli (liberum arbitrium), takže má možnost vyhnouti se zločinu. Ale

zneužije-li své svobody, zařídil Bůh přírodu tak, že trest je proň nevyhnutelným osudem. K tomu trestu je pak člověk nevyhnutelným pudem hnán „Koho Nemesis pronásleduje, tomu jde vše napříč. Žádné neštěstí nejde samo.“ Některým lidem nic se nedaří, jiní mají štěstí ve všem, ač jsou hloupí. Nemesis stíhá celé rodiny, rodiče, děti, celé domy stiženy jsou Boží mstou. O sobě samém praví Linné: „Vše mi šlo nešťastně, pokud jsem zamýšlel za křivdu se mstíti; změnil jsem své smýšlení (1734) a složil jsem vše v Boží ruce; pak šlo všecko šťastně.“

Celá příroda stojí ve službách Božích a staví se proti tomu, kdo je odsouzen. Člověk odsouzený sám si všecky bližní znepřátelí. Pýcha je prvním příznakem neštěstí. Štěstí je sice prchavé, ale i ono podléhá určitým řádům. Každý člověk — pokud nepropadl nemesi — má svůj neviditelný stín, neviditelný, ale obdobný viditelnému, jenž nás ochraňuje, varuje, neštěstí od nás odvrací. Je to anděl strážný sv. písma. „Ctnost a štěstí je tímto stínem“. Neviditelný stín tento je také původcem předtuchy.

Příklady, které Linné ze současné doby uvádí jako konkrétní doklad pro svoje učení o nemesi, jsou neobyčejně zajímavými doklady kulturních poměrů jeho doby. Některé příklady seznal během své lékařské praxe. Uvedu tu jen jeden příklad z universitního života. Buscagrius, profesor řeckého jazyka na universitě upsalské, cituje při jakési disputaci nesprávně nějakého auktora. Oponent jeho to zpozoruje, ale B. přísahá, že citoval správně a prosí Boha, není-li tomu tak, aby již nikdy na katedru nevstoupil. Přijde domů, nahlédne do auktora a shledá, že vskutku nesprávně citoval. Ulekne se, onemocní a vskutku již na kathedru nevstoupí.

V těchto a podobných případech, z nichž některé jsou vysoce dramatické,*) projevuje Linné hodně pověrčivosti a náklonnost k mysticismu. K tomu jistě přispívala i okolnost, že se jeho názory vykrystalisovaly již v pokročilém věku. Předtucha, jasnovidnost, sny, vidění, vše uvádí v nějaké spojení s nemesí. Fries shrnuje Linnéův názor v ten smysl: Jako má tělo viditelný svůj stín, má také duše svůj stín (jméno). Pokud je duše čistá a zbožná, je ten stín jejím andělem strážným, jenž neštěstí odvrací. Je-li duše poskvrněna zločinem, vede ji v neštěstí. Tušením, sny atd. vstupuje ve styk s člověkem. — Příklady, které Linné uvádí, jsou zcela takové,

*) Jen jeden ještě příklad: Sedlák Mons v Sonneböke táhne svého otce za vlasy ze světnice; na práhu zvolá otec: „Umírni se, netáhni mne dále; dále jsem také svého otce netáhl.“ — „A když jsi ty svého otce vytáhl až ke prahu, já tě vytáhnu až za dvéře,“ odpověděl syn.

KAREL HOCH:

HUSITÉ A VÁLKA.

(Dokončení.)

Pokud jsou tyto věty myšleny a psány jako pouhé zásady theologické, nelze jim přikládati zvláštního významu; s výroky podobnými setkáme se i u Wiclifa a Husa, neboť nejsou dílem jejich. ani dílem Petrovým, nýbrž obecným majetkem středověku. Ale jakmile dojde k tomu, uplatniti je, rozejdou se křesťan a scholastikové.

Církev prvních tří století stělesnila touhy evangelia, a tento její zlatý věk je Chelčickému vzorem, jako se po něm ohlížejí Valdenští, Wiclif i celé české hnutí. Ale i zde obraz kolísal dle toho, kdo si ho utvořil. České hnutí protihierarchické kladlo důraz na to, že v prvotní církvi klerus žil poddán moci světské a chud, a teprve pověstnou donací Konstantinovou došel moci a bohatství. U Petra však obraz je mnohem obsažnější; z něho můžeme už souditi na toho, kdo ho tvořil.

Apoštolé zřídili křesťany „dvojí stránkou, jednou zevnitř k přebývání tělesnému, aby mezi tím dvojím lidem nepříznivým, sobě protivným, mezi pohany a židy, mohli hodně přebývati, jakož sluší na svaté. Protož nejprve aby mocem nejvyšším daně platili a jinak v hodných věcech a služebných jim poddáni byli . . . a poctivost na ně slušnou jim činili, k nim pokorní a s dobrými příklady byli.“ Apoštolé „ten lid v rovnosti ustavili, aby ničím sobě dlužni nebyli, jediné aby se spolu milovali a skrze lásku sobě sloužili jak jedno tělo, spojené z mnohých údů, hlavu Krista majíce . . . aby spolu sobě povolni bez puzení bezděčného slúžili skrze lásku a užitečni sobě byli napomínajíce jedni druhých,“ bez úřadů a soudů. „A to přebývání pokorné a milostivé bylo jest příčina k obrácení pohanů a židů k víře.“ Tak získávali první přívržence a dovedli si naklonili i pohanskou vrchnost. Ale apoštolé přikázali, „pakli by jim ta dobrota neprospěla, že by z božího dopuštění na ně sáhli pohané s Židy, aby nebráníce se pokorně trpěli bezpráví od nich.“ Církev tedy nejenom tenkrát neužívala moci světské k násilné propagandě, nýbrž nedovolávala se jí ani když šlo o obranu; stačila jí svoboda duchovní, kterou jedině přinesl Kristus.

„Ti sborové Kristovi trvali jsou mezi pohany bez moci světské více než tři sta let, až do Konstantina. Ten nejprve vmísil se mezi křesťany s panováním pohanským a s úředníky takovými, jakož na

pohany slušejí" a tak „jed vlit jest do církve svaté". A proti této církvi „zpohanilé", ve které nevidí než ustavičné couvání a zradu Krista, obrací Petr svou soustavnou a neústupnou kritiku. Pro svou zásadu, že všecko zlo vzniká „z netrpění bezpráví", nalézá tu velkolepé ověření. Císař přestal křesťany utiskovati, obohatil církev a vzal ji v ochranu, ale za to zavládla v ní světskost a evangelium počalo pozbývati své síly. Pokorní kněží proměnili se v pyšnou hierarchii, chudoba ustoupila bohatství, hluboká vnitřní zbožnost byla nahražena nádherou liturgickou. Církev vstoupila do světa, uznala násilí ve formě státu a jeho institucí, a křesťané stali se jeho částí. Zapomínají, „že zákon lásky tak by je dokonale spravil ve všech věcech, že by jim té správy městské nebylo potřebí" a „pomoci hledají v císaři, k ochraně svých bezpráví, aby se bránili a mstili skrze jeho moc nad těmi, kdož na ně sahají, činíce jim bezpráví na statku neb na životě . . ."; „položí naději v císaři, kterouž měli položiti v samém Bohu", a nedbají, že „kdož stojí podle zákona lásky, mají život duchovní, zdravý a silný, protož v čas bezpráví, pokušení a zlých příhod mohou státi silně, utrpíce bezpráví a nečiníce zlého za zlé". „Zákon Čtení (Písma) chtěl by, aby trpěli políčky, a kdo by chtěl soudem uvázati se v sukni, aby, nechaje soudu i pomsty, přidal i plášť a tak aby škodu k škodě přidal".

Jsme u velikého rozdílu Wiclifa a Husa s jedné a Chelčického s druhé strany. Vedle práva božského uznali oba mistři právo kanonické i občanské, uznali stát, a to ne pouze jako instituci trpěnou, nýbrž cennou; Chelčickému stačí „umění Čtení Kristova, jenž může od duše odloučiti škodu a poskvrnu a může ji způsobiti dokonale skrze dary milosti boží a tak ji uvésti v účastnost Boha . . .; když duše přijde k umění podlé zprávy Čtení, nazpět stojí při škodách časných věcí proti oněm, ježto se právy a mocí pohanskou řídí při svých škodách, nebo takoví, majíce umění podle čtení, protož městské ostříhání zamítají a všecku pečlivost na Boha vzkládají".

Proto síť, kterou měli apoštolové loviti a získávati věrné, protrhla se, neboť vnikl do ní císař a papež, tak že už pravé víry není. Jakmile byly opuštěny základní zásady, je už jen stálé zhoršování, které dospívá tam, že pravá víra je kacířstvím, a hřích pokládán je za ctnost. „Což jsem tuto pověděl pochvaly o první církvi Kristově, to vše smrdí v církvi římské jako ohyzdné kacířství, nebo takoví důvodové v Basileji potupeni jsou byli od mistra auditora, kdyžto Čechové dovodili jsou kalichu božího prvotní církví svatou," a mistr ukazoval na další rozvoj učení a pokrok; ten vidí Chelčický leda

v lesku bohoslužby a svatokupectví. „Církev poslední zakvetla bohatstvím a chválou tohoto světa“, ba ona „osobivši sobě moc světskou k obraně v času zlých věcí svrhla jest kříž s sebe, opouštějíc trpělivost, a v času bezpráví mstí se sama a činí zlé za zlé a v tom přestupuje přikázání boží“. Napřed tedy válku zavrhovala, pak nechala se hájiti státem; konečně válku schválila docela. Učinil tak „veliký slúp církve Augustin, jenžto ji silně drží, aby nepadla“, dokazuje, že bojovati je dovoleno — jeho slovy mistři v Praze asi odbývali Petra — „a tak vytáhl ten slúp ze Čtení místo mléka krev“, a proto už „dílo potřebné jest církvi římské bojovati a krev z lidí točiti a mečem pokoje dobývati“, neboť se brání a mstí. Světská moc ovšem neměla nikdy boje za hřích a proto „k nim žene křesťany . . . půjde bratr na bratra, aby jemu bezpráví činil, jenž by měl z víry zaň umříti, i jde jeho zabíjet a loupit připuzen jsa nešlechetnou mocí k tomu, a rozumu a milosti nemá tolik, aby raději sám od pána umřel, než by takovou věc zlou učinil“. Tak došlo až k osudnému zmatku, že bylo užito meče nejen k obraně, nýbrž i k šíření víry. Bylo ho užito právě proti těm, jež církev prohlásila za kacíře, protože více než jí vážili si Krista, a skřipec, pochodeň a meč byly důvodem proti nim, neboť „roty duchovní . . . když moc mají, nemnoho na důvody myslejí a provedou bludy skrze moc“.

Jsme u nového významného rozdílu mezi Petrem a jeho anglickým a českým učitelem: proti nim zavrhuje naprosto všecko násilné šíření víry. Důvody jeho nejsou tu pouze theologické, nýbrž čistě rozumové, a jeho názory zaslouží tu zvláštního ocenění, neboť předčí svou dobu. Toliko ten dobrý skutek má cenu před Bohem, pro který svobodně se rozhodneme; k tomu moc nedovede nikoho přinutiti. „Život může moc odjíti, ale vůle přenésti v jiné nemůže, protož ani Bůh chce puditi bezděky k své dobrotě, nebo u něho není ta dobrota vzácná, kteráž by mušením připuzena byla“. I dobrému králi tedy „skrze puzení nedostává se moci, aby lid přivedl k milování božímu, a tak jeho polepšil, leč by chtěl kázati slovo boží lidu zlému . . . aby srozuměl milování božímu a opraven byl u vůli, neb může vůli opraviti, nebo slovo boží jest jako oheň zapalující, ježto může vůli zapáliti ohněm milosti boží“. Kterak může moc potřebně státi svým úřadem skutkům víry, jež jsou duchovní a nevidomé . . . a toliko z dobré a svobodné vůle?“

Kristus řekl mládenci (u Chelčického: knížeti): „Prodej, co máš . . . a nepřikázal jemu, aby on mečem oháněl církev svatou, aby na ni zlý vítr nevál“. Moc světská může býti křesťanu pro-

spěšna leda nepřímo, „jako příčina k trpělivosti a mučenictví, jako věrnému Husovi a Jeronymovi král Uherský, vydav je na smrt". Proto nikdy „křesťan dobrý nesměl by se s panováním pohanským uvázati v úřad královský k spravováním . . . ku prospěchům církve Kristovy, aby jí bránil mocí světskou od nepřátel, věda křesťan dobrý, že král Ježíš jinak chce míti církev svou, aby ona svou krev vylévala pro jiného jeho". Zákon Kristův nepomine, a církev prvotní, jež ho naplnila, zůstává vzorem, jenž nebyl a nebude odvolán. „Záleží dokonalost její v protivenstvích bezprávných od světa pro jméno Kristovo trpělivě snesených. A v tom důstojenství církev Kristova nejzvláštněji prospívá, když protivenství trpí, kvete, a když se utíká, roste". „Kdo jest takový ze všech mnichův dávných, slovutných v svatosti," táže se Petr v plné jistotě, „aby mohli z víry dovésti bojův a mordův mezi takými křesťany, svazkem lásky spojenými?" „Roty kolejácké", světská učenost, jež do církve vnikla, „chce učiniti Boha se dvěma ústy, aby jedněmi řekl: Nezabiješ! a druhými: Zabiješ!" Nedbá tedy křesťan vlády, nedovolává se soudu a zavrhuje trest smrti, odpírá válčící vrchnosti svoje služby, a vítězství církve bojující vidí v oddaném utrpení. Svět je mu cizí, on utíká se do ráje svého srdce, neboť „příležitá věc jest učedníkům Ježíšovým vnitř doma býti a dočekati tu, aby k nim přišel zavřenými dveřmi" Jsou to reformní ideály, jimiž mnišství navracelo křesťanství Kristu. Ale k rozdílu prve vytknutému přistupuje druhý: žák Petrův neutíká ze světa do klášterní cely, nýbrž zůstává mezi lidmi, tvoře sůl nebo spíše kvas země.

Jak dalece důsledným projevil se, takto se zapíraje, Petr Chelčický, křesťan, jenž zavrhuje mnišství, ale předčí je v negaci světa, nezná se k mystice, ač jeho morální spodobení duše s Ježíšem není než jednou z jejích forem? Slyšeli jsme ho mluviti o utrpení. V těch slovech je víc než oddanost, je v nich láska k němu. Zdá se, že časem bolest přestává býti pouhým prostředkem spásy, že je věřícímu živlem, kde duše tak se posvěcuje, že jeho individuální existence mizí. „A proč my trpíme?" ptá se; „jediné proto, že plného sjednání s vůlí boží nemáme, jinam táhnúce, než on nás zapřahá . . ." Rozpomíná se tento křesťan přece někdy, že žije? Věnuje přece pohled tomuto světu?

Jak celkem o lidech soudí, je zřejmo, že očekává od nich boj až do úplného zničení, budou-li sobě ponecháni. Při tom arci věrné křesťany, kteří se nebrání, očekává smrt v první řadě; Petr vyslovuje se o ní často tak, že bychom nyní očekávali, že přijme ji rád, pro věrné, pro hříšné, i pro sebe. Ale zde jsou meze, u kterých za-

stavuje se jeho oddanost a umlká jeho touha. Lidé mají býti zachováni „do vůle boží". Petr opírá se tu o slovo boží; ale my už častěji byli jsme vedeni k tomu, hledati za tímto slovem člověka, jehož upoutalo, a tak i zde najdeme jakési trosky pudu sebezachování. Brániti život není proti Bohu; ale nesmí to činiti křesťan sám, nýbrž vykoná to z vůle boží moc světská — ona moc, již tolikrát slyšeli jsme ho zavrhovati.

Jak tedy vlastně smýšlel Petr o moci? Mluví o ní často a vyslovuje se mnohdy velmi příkře proti ní. Je zajímavo, že při tom neustává se dokládati Wiclifem ve svých útocích proti „právu městskému, z příčiny hříchu od lidí vymyšlenému", jak svého mistra Protivu v překladě cituje[133]) — ač víme, že Wiclif toto právo, je-li ve shodě se zákonem božím, uznával. Chelčickému ovšem „správa Ježíšova odporna jest správě králů světských a správě městské". „Panování Kristovo tak jest mocné a dokonalé, že když by celý svět chtěl jeho za krále míti, mohl by pokoj míti, a všecky jich věci dobře by prošly, aniž by jim králův zemských potřebí bylo, nebo by všichni stáli podle milosti a pravdy." Ze zákonů lidských však „jenom vůle tělesná krmí se jedem, aby svobodně prošla v zlých věcech".

„Mistr Protiva" také obé dělí, neboť „správu čtení Kristova ustanovil Bůh, správu světskou hříšníci slepí". Bůh „nechal ji pohanům, aby se řídíce skrze ni zachováni byli při životě tělesném některak pracně jako nemocný, jenžto jedva leze, podpíraje se holí". „Mocmi ukrutnými kroceni bývají (zlí) anebo zachováni, jako plotem opleteni, aby ten svět mohl do vůle boží postáti." Další rozdíl: „právo lidské jest z příčiny hříchův od lidí vymyšlené, podle dobrých věcí těla i statku". Člověk vůbec přirozeností k pádu je náchylný; správa městská tomu pádu posluhuje, „správa Kristova však drží odpornost té padlosti". Třetí rozdíl: moc světská je připuzení, dobrota, jež skrze ni se děje, nestačí ku spasení, Kristus však chce dobrou vůli; „kdo jest věrný v milování, může přivoliti úmyslům jeho; kdož není takový, nechť jeho rychtář připudí". Ani zděděné panování neopravňuje, neboť „Páně jest země", „Kristus všecky koupil krví svou" a bratrskou rovnost nelze porušiti. „Zřízením božím ta moc světská uvedena jest jako plot neb ohrada, . . ." „podle svrchního života".

Ale Pavel napsal v listu k Římanům svoji známou, tolikrát

[133]) Ius civile, occasione peccati humanitus institutum — u Wiclifa. Není pochyby, že Mistr Protiva je Wiclif.

citovanou loyální kapitolu (Řím, 13. 1–7). a Petr nechce mluviti proti ní. Nechce tedy moc tupiti, neboť „jest od Boha“ — ale rozumí těmto slovům jako „z dopuštění božího“. Nikdy však křesťané mezi sebou nesmějí moc takovou zřizovati, neboť jim, „domácím bratřím svým, sluhám Kristovým apoštol dí: nižádnému nic nebudete dlužni; jediné abyste se spolu milovali . . .; to svým odtud vyvrženo jest právo královo“. Moc není křesťanskou a býti nemůže, ale z vůle boží křesťanům časem prospívá, tak že „za ní nějakého pokojíka požiti“ mohou. Výroky Pavlovy Petr zřejmě snaží se seslabiti. Pavel prý schválil křesťanům vrchnost, „aby sláva jich mravů byla vyměřena skrze moc pohanskou, jakož i pohané aby zle nečinili, bojíce se meče“.

Ale násilí, ani když prospívá, nestává se křesťanským, a proto křesťanskými nejsou ani nynější vrchnosti a nemají nároku na jinou poslušnost než pohanské. Mluvě o nich, pomýšlel Pavel především na křesťanské poddané; nechtěl prohlásiti vrchnost za něco v sobě dobrého, nýbrž jenom poddané poučiti, jak mají se chovati za okolností, kterých změniti nemohou. Vrchnost je zlo, třebas nutné zlo; a zlo trpěti je záslužné.

Ale poslušnost k vrchnosti je u Petra odůvodněna i jinak, důvodem čistě lidským. Křesťané měli tehdy poslouchati a mají i nyní, aby nevedlo se jim ještě h ů ř e. Apoštolé učili je tak, „aby odtud útoku na ně nemohli učiniti pohané, páni těch zboží řkouce: Pyšní jsou, chtí sami pány býti v našich zbožích sedíce, a tak hnedky sáhli na ně i na víru . . .“ „Ti věřící majíce svá bydla za nimi v jich panství, dědiny, domy a jiné užitky tělesné, byli jsou dlužni zachovati k svým pánům“ poslušnost, jinak zhřešili by proti Bohu, ale i „spěšně by těch mocí popudili na se s hněvy nad jiné lidi, žeby ti páni za to měli, že to šibalstvo křesťanské nechce nižádného za pána míti na světě, chtí sami pány býti, a tak pro to samo zmordovali by je. Jakožto jest Pilát učinil oněm židům, ježto jsou nižádného na světě za pána nechtěli míti, jediné samého Boha“: „zbil je“. Pavel tedy nařizuje křesťanům poslušnost, „opatruje jich potřebnost, kteráž jim příležita jest v tom přebývání mezi pohany a židy, aby se tak ohradili spravedlností mezi nimi, aby nižádná žaloba na ně nemohla upadnouti před ty moci . . tu jest bylo potřebí moudře choditi před těmi, jižto vně jsou kromě víry, aby svou neopatrností nedali příčiny proti sobě pohanům zlobiti se a popouzeti . . .“

Jestliže nahoře mluvili jsme o skleslosti Petrově, byly tyto jeho názory neposledním důvodem. Buď jest život bezcenný, sluší

jen trpěti až k smrti — a pak ochrana, kterou poskytuje vrchnost, není věcí dobrou. Anebo lpíme na životě, ale pak smíme a máme ho hájiti i sami! Při neúprosné důslednosti, která vyznačuje Petra všude jinde, překvapí nás toto kolísání a vybízí hledati příčinu. Pud sebezachování se ozval — ale jsou to jenom jeho trosky. Petr chce žíti i pod vrchností, ale dovede si ji pouze nakloniti ústupností, nedovede se jí brániti. Snad by bylo příliš smělé říci, že poznáváme tak jakýsi rys v povaze světce; ale nepoznáváme tak aspoň rys člověka, který se jím stal?

Když však mluvil o událostech, nepozorujeme toho kolísání, ba zde splnil radikálně Denisovo: Quell' est la révolution, dont on n'a pas proclamé la banqueroute?

Odlehlá vesnice nebyla vhodným místem pro soudce věcí, jež se v zemi po patnáct let dály — ale byla velmi přiměřeným prostředím pro hlasatele onoho bankrotu husitské revoluce, jmenovitě když čekal ho už předem. Neúčasten událostí, nemohl jim rozuměti, nepracuje na nich, nedovedl je oceniti. Měl příliš mnoho lásky k věcem, než aby mohl býti nestranným; ale měl jí příliš málo k lidem než aby dovedl je omlouvati. Neuznávaje vývoje v církvi, neuznal ho ani doma; viděl věci příliš z blízka; proto, nevida jejich sílu, napadl ji.

Z blízka viděli tyto věci i jiní. Ale ti měli příležitost viděti i sebe uprostřed nich. Byli jejich magna pars: uvěřili, že je nutno hoditi svoje životy na váhy, na jejichž druhé misce nebylo nic menšího než spasení, a vrhli se ku předu, uprostřed směsice hesel a šíleného křiku, jenž provází počátek husitské války. Prošli celým podivuhodným patnáctiletým dobrodružstvím, kdy měli tolikrát příležitost opojiti svá srdce jeho závratnou krásou; na jeho konci byli snad unaveni, leč nikoli sklesli; jejich skutky bránily jim klesnouti. Petr Chelčický však neprožil nic z toho všeho; jeho duše nedotkl se tak, aby ji strhl, tento proud, jenž podmaňoval srdce a vlekl je s sebou, zmatkem, hrůzou i vítězstvím. Stál stranou, kam jen časem zabloudila vlna, a pak pozoroval na ní především pěnu a viděl kal, který zanechala. Nebyl docela odříznut, stýkal se s českými stranami. Ale co poznal, jenom podporovalo jeho přesvědčení a nedovedlo vyjasniti temné obrazy, jež ho obklopovaly. 1424 bylo mu postaviti se proti Táborům. Tito jediní, zdá se, když odcházel z Prahy, nebyli mu zcela cizí, a přece musil nyní obviniti jejich neupřímnost, rouhání a nedostatek prosté víry o svátosti oltářní, jako později traktátem

„O trojím lidu řeč“ [134]) odsoudil jejich sociální politiku, jež opustila jednotu Kristovu. Vešel ve styky s Rokycanou — ale počátkem let padesátých vidíme ho psáti proti němu rozhořčenou Repliku. Snad v Praze už mimo Jakoubka, Housku a jiné vyvracel i Husa a Janova, jimiž mistři se dokládali. Neshody na počátku, neshody na konci; neshody s živými, neshody s mrtvými — pro tohoto spravedlivého skutečně Chelčice byly vhodným místem, jenom tam bylo možno, aby patnáct let, jež tolika lidem byla vzpomínkou a pýchou, stalo se mu pouhým materiálem žaloby.

Mistři, rozhodnuvši pro válku a napadení proto Chelčickým, odvolali se snad na Husa, z něhož, jak jsme viděli, dobrozdání čerpá — anebo někdy později byl proti Petrovi uváděn. Odpověď čteme v Replice proti Rokycanovi: Hus podlehl v tom učenosti zkažené církve, ustaviv úrazy „po sobě v písmích svých k stržení od přikázání božích, zvláště . . . o vraždách, přísahách a obrazích a jiných veslabeninách.“ „Co sú ti mistrové (Hus a Janov) ostavili úrazův na pohoršení mnohých, tohoť za pravé nemohu míti, nebo těmi písmy tak jsou pohoršeni někteří, že těch knih nenávidí jako pohanských, a mnozí jsou se tak potvrdili u vraždách, že se zdá, by anjel je jinak učil, nevěřili by mimo mistra Husi . . .“ „Jediné Bůh může duši stvořiti a sám ji způsobiti s tělem a pro hřích odloučiti ji od těla.“ Hus však „vše to jest obořil, půjčuje (že dovoleno bojovati:) řádem, z lásky, pro víru, pro pravdu, vměšuje v to šestnácte článkóv lásky.[135]) Ano, láska k zabití přileží jako sudlice vstrčená v srdce k zdraví . . .“ Jenom doktory sveden učil prý Hus, že církev má dva meče. „Ovšem já to vím, že sám od sebe připravuje se k mučedlnictví nevyvodil by běhů bojovných, kdyby neměl širokého učení o tom v doktořích.“

Nezdařená revoluce přispěla podstatně k názoru, že reforma není možna než svobodným a pokojným vnitrným následováním Krista, k němuž nelze nutiti násilím; české hnutí neslo v sobě od počátku osten smrti, neboť volalo po prvotní církvi, ale opíralo se o moc, chtělo současně duchovní i tělesný pokoj, zdvihlo meč a od něho zahynulo. Proti němu staví Petr ideál svůj. V Jihlavě i po celé zemi ozývají se zvony na slávu kompaktát — on píše Postillu

[134]) Vyd. Jastrebov, 1903. O době vzniku lze s jistotou říci, že to bylo za války. Ucelenost myšlenková a mnohé, i slovně, shody se Sítí víry ukazují, že bylo to asi již v letech třicátých.

[135]) Narážka na uvedené místo v Husově Quaestio de indulgentiis (jež přešlo i do táborských synodálních snesení), kde jsou ony podmínky.

a Síť víry, žádá trpělivost a soudí násilí, neustávaje všecko souditi božím právem a měřiti Kristem.

Církev ovšem je vinna. Kristus nedovoluje „koukole vytrhati“ a „tím vraždy zapovídá“, ale ona „proti tomu činí vzavši smělost a svobodu v prolévání krve lidské mnohými obyčeji. A pominuvši již koukol, na pšenici hospodářovu se jest zakrvavila, aby ji vytrhala, a již na to i odpůstky vydává, aby skrze boje mnohá krev vylita byla těch, kterýmž ona nepřeje. A tím uvedením tak smělého prolévání krve lidské učinila jest ránu velikou víře Kristově i všemu lidu, ježto se od ní tráví, že téměř každý žízní krve bližního svého.“ Války za víru v Čechách odsuzuje Petr ve výkladu ev. na druhou neděli adventní (Luk. 21.$_{25}$), kde vykládá znamení konce Jerusalema, jmenovitě „dav (soužení) lidu na zemi pro slévání zvuku mořského“. Rozmůže se všeliké zlo proto, že „lid proti lidu povstal z příčiny víry, která jest již dávno potlačena, a z toho jsou se dali u veliké sváry, v mordy i v nemilosti . . .“

Ale známé místo evangelia (Luk. 14.$_{23}$.) „připuď vjíti na hostinu“, nesvedlo jenom církev, nýbrž i jeho krajané „to jsou učinili v tento čas: uchopivše meč zdvihli jsou boj proti nepřátelům kalicha Kristova a mnoho jsou jich zbili na ten rozum pravíce, že tak zabíjejíce pudí na večeři, pálíce a statky bližním derouce. Ale ku puzení takovému nemajíť příkladu v těch slovích Páně, ježto dí sluze: Připuď je vjíti! aby na to boje strojili a mnohou krev vylévali. Nebo poslav Pán sluhu mezi ploty, aby některé z těch plotův sprostil a na večeři živé připudil, ale zbíti jich nekázal, ani raniti, ani do vězení sázeti. Protož takové puzení bezděčné s ukrutenstvím nepřileží těm sluhám, kteříž mají zváti na večeři Páně, těšíce bázniné a mluviti majíce, že toliko jest pokoj od Boha těm, kteříž jsou dobré vůle, aby chtíce rádi šli.“

Petr nemá tedy na válce zájmu. Vede ji „strana proti straně“, aniž by se on k některé přidal, neboť tato válka je trest boží Některé věci jsou totiž z dopuštění božího „k zetření země . . . jakož teď za nás to stalo se jest, jednak patnáct let vzteklá moc ukrutná k zřízení všech věcí nedbající . . . aby dědiny osazeny byly a soudy aby prošly k srovnání lidu spravedlivě, ale více k tomu horlivost té moci, aby vše zetřela, bořila a pálila, zabíjela, loupila, u vězení sázela a všecko jako kobylka sleptala a opustila, nebo Pán Bůh dopustil jest takové věci, aby prchlivost svou vylil na lid hříšný“.

Officielní „causa justa“ husitské války zajisté nedovedla Petra přesvědčiti. Čím byly mu čtyři artikule, výsledek kompromisu, jenž

byl tak vzdálen celého souhrnu křesťanských povinností? Je pouze kněžím zakázána světská vláda? Je možno násilnými tresty napraviti hříšné? A může-li i to málo, co je v artikulích dobrého, býti prospěšno, jestliže má se toho dosáhnouti krvavou vojnou? Na „dobrém jméně" mu před lidmi nezáleželo, před Bohem pak mají je pouze ti, kdo ochotně trpí. Nacionalismus husitský odmítal. „Takoví jsou i křesťané svedení, že nechtí těch za bližní míti, kteří jsou jiných jazykův, a nemajíce jich za bližní, zabíjejí je, berou jim beze všeho svědomí. Ale nám podle přikázání božího i nepřátelé mají býti bližní a máme jim dobře činiti a jich, že jsou zlí, litovati." Haně „roty" vypočítává pak: „pujdou králové a knížata bránící své vlasti, aby jim panství nezahynulo, ti proti všem války vedou . . . a ta všecka zběř těch rot rozdělených slovou křesťané".

Obviňuje a odsuzuje takto celé hnutí, Petr v ničem nešetřil ani Táborů. Pozorujeme pouze, že jeho zármutek je větší, je-li nucen obraceti se proti nim; zajisté zklamali nejvíce. Jestliže napsal: „sama žádost porušená z těla a krve, ježto královstvím božím nebude vládnouti, táhne všecky lidi k tomu, aby moci požívali nad někým a proti někomu," činil důsledky z toho i proti nim. Čteme-li útoky jeho na kněze táborské, přečasto vzpomeneme jízlivostí Příbramových a opatrností Prokopa z Plzně[136]) a poznáme, jak byla vlastně reakce dvojí, ve mnohém velmi si blízká.

„Ten zármutek nejvíce jest některou stranou upadl a přišel skrze falešné proroky, o nichž jest Pán Kristus pověděl, že přijdou ve jméno jeho a svedou mnohé. Ti nejprve vidouce, že král a páni protiví se kázání pravému a kalichu božímu, zdvihli jsou boj proti nim. A potom ti jistí kněží změnili kázání pravá a zatočili lidem na jiné cesty, popouzejíce jich k bojům proti straně odporné a roztrhali jsou tu ten lid rozličnými naučeními v roty." Jednoty není ani v nich. „Stránka ta, kteráž by se chtěla Kristu přičísti a jeho královstvím býti, ta jest příliš v sobě rozdělena pro mnohé falešné proroky, jižto s mnohotvárným uměním jsouce uprostřed, roztrhali jsou lid v roty. A mezi tím mnohotvární a soběvolní duchové pronikli jsou srdce mnohých, aby se každý na svou cestu naklonil, po svém rozumu jda . . . Protož přílišné poražení, zemdlení i zetření toho lidu jest zevnitř na víře, na cnostech i na pomoci bratrské . . ."

Jako před zrakem Petrovým nebyla žádná causa justa pro hnutí vůbec, tak nebyla ani pro boj, který vedli Táboři. Že se zdvihli proti vrchnosti, nemohlo je ospravedlniti. Chelčický cítil sice

[136]) „Veřejné napomenutí k Čechuom". A. Č. III. 438.

vše s nimi. Dotýkala se ho bída, kterou viděl kolem, a hněv, jenž jiné hnal do boje, s léty proměnil se u něho aspoň v bezmeznou hořkost. Ale nic víc.

Kdo lid poddaný tiskne, ruše jednotu těla Kristova, neujde zaslouženému trestu. Kristus, kdysi trpělivý, „již naposledy přijde s mocí, aby potřel všecky mocné a hrdé tohoto světa, jižto jsou mocí tupili a odsuzovali pravdu jeho, sluhy i chudinu jeho jsou drali a žrali pot jich a ukrutně nad nimi panovali. Již tu uzří pána a mstitele své chudiny . . . Těžkoť bude s ním tehdáž pánům tohoto světa, jižto jsou bez milosti vozili se na jeho robotné chudině, draze od něho koupené". Církev obyčejně se „na tré dělí: majíc pány, krále, knížata stránku prvou, ježto brání, tepe a hájí; druhou stránku má duchovní kněžstvo, jež se modlí; třetí stránku má robotné dělníky a ti mají chovati tělesnou potřebu těchto dvou. A jestli to tělo Kristovo duchovní, takým řádem rozdělené, kteraké nerovenství v něm jest: Dvěma stranám chutno jest, nebo obě zahálejí a mnoho žerou a snadně utrácejí, nebo leží na třetí stránce, podkasavše ji pod se. A ona nese na svých bolestech rozkoše těch dvojích žráčů... Protož oni dvojí prázdní žráči hojně pijí krev robotných lidí v svých rozkoších a tlačí je jako psy s velikým pohrdáním."

Ale v dalším byl už Petr stejně vzdálen selských revolucionářů jako jich pánů. Jenom Bohu sluší na těchto mstíti křivdy; lid poddaný, po vzoru prvních křesťanů, má svůj osud snášeti jako nutnost, jako zkoušku anebo spravedlivý trest. Brániti nesmí se nikdy, odepříti poslušnost rovněž ne.

Pavel napomínal křesťany k poslušnosti „nebo někteří z nich hýbali jsou se k nepoddání těch mocí svobodou, v nížto jsou ustaveni skrze Ježíše Krista . . . Protož z toho mohli jsou se hnouti i tuto k svobodě, aby pánům pohanským nebyli poddáni a pod jich břemena aby nepodnikali. Takými myšleními mohou i po dnes hýbáni býti dobří lidé i zlí, chtíce svobodě veliké a mnozí jsou myslili pány bíti a s sebe je ssaditi, aby se na nich nevozili".

„Pokolení erby korunovaná" stíhá sice Petr posměchem velmi krutým — přes to v době apoštolské „ti věřící, majíce svá bydla za nimi v jich panství, dědiny, domy a jiné užitky tělesné, byli jsou dlužni k svým pánům tělesným zachovati" poslušnost, jinak by „jich hněv na se uvedli". Tatáž povinnost platí i nyní; jsme nakloněni tušiti, že platí vedle jiných i týž důvod. Petru ovšem padá na váhu především hřích proti Bohu, jenž se odporem páchá. Zprotiví-li se kdo „slovem nemoudrým", přijde do hádky; hůře je „když . . . nemá-li kdo vážnosti ani poctivosti k těm mocem . . .

zřízení božímu se protiví, utrhá, haní, proklíná, nenávidí, mrzkost má k nim a zlého žádá těm pánům. A to zle z slepoty může jednati . . . a příčina takého protivení někdy může býti, že jemu někdy nelibého něco stane se od moci . . ." Nechť raději trpí, také proto, že je to nutno; „darmo se protivíš proudu říčnému".

Útisk vrchnosti je často trestem božím — za hřích, jehož dopouštějí se lidé, přejíce si svobody a lepšího života. Pro útisky „protiví se moci mnozí a někteří se i mstí nad mocí, hledajíce jiné moci proti ní. Protož lidé zle živi jsou, nectí Boha v ničem aniž jeho chtí míti za pána v které moci. Protož takový lid poběhlý a všemi stranami odešlý od Boha zaslouží svými hřichy pánův tak ukrutných a nemoudrých . . . a z toho jich hříchové opět vzrostou mnozí, aby netrpíce pokorně bezpráví zlostně se protivili moci a tak sobě zatracení dobývají neužitečnými hřichy. Protož tu ledva pokorní a trpěliví lidé utekou zatracení." A ještě horším trestem bývá, když Bůh odstraní řádnou moc; takovým trestem je husitská válka. „Někdy Bůh pro hřichy i tu pomoc odejme světu, aby ani ta dobrota mohla nalezena býti, kteráž se děje skrze moc knížat, aby jedni proti druhým povstávali, aby se spolu tiskli násilím, sáhali na se, jímali se, loupili se, zabíjeli se, v zboží se vázali jedni druhým, jakož to zjevno jest nyní v této zemi, a to vše pro mnohé hřichy toho lidu poběhlého od Krista . . . protož všecko, co trpí, nespomůže jim k spasení, protože jsou odvrhli kralování Kristovo nad sebou".

Pokud tedy vrchnost pouze utrpení přináší, má je křesťan snášeti jako věc záslužnou nebo trest, jako nutnost nebo zlo menší. Páni „svini nebo psa více váží než člověka, a to v nich stojí z pýchy a z přílišného pohrdání stvořením sobě podobným. Ale já bych nic tak mnoho nevážil, co činí lidem bezpráví u věcech tělesných, platy z nich berouce anebo šacuňky na ně vkládajíce v služebnosti děl robotných. Ty věci jsou podle těla příčina k ochuzení a umenšení statku a k obtížení pracovitému . . . ale ty věci by na svědomí neurazily jich, kdyby pokorně trpěli. Ale to má více váženo býti", že nutí k zlému, že nutí především k válce. Doktoři učí, že zde poslušnost přestává; „s kým by páni tedy na vojnu jeli? Kdyby měl lid křesťanský konečně zavřen býti na přikázání božím, musili by potokové krve jíti od mučedníků od těch moci zpohanilých, nehonilíť by se s nimi jako se stádem ke zdi k šturmům . . . nýbrž podle víry raději by šli pod meč, než by takové věci odporné zákonu božímu činili." Ale zde právě poddaní

poslouchají, „tento dobytek bláznivý, všecko s radostí činí, jakožto dávno svedení od církve římské . . .“

Zde toliko poslušnost má meze; jinak „taková poddání na dobrých lidech jsou z pokory a trpělivosti, kteréžto věci na sluhy boží slušejí, aby poddáni byli těm, jižto jsou u povýšení, netoliko dobrým, ale i zlým,“ i když se jejich požadavky velmi rozmohou, že „těmi břemeny zchudí lidi chudé a obtíží velmi, a zvláště k takovému poddání zavazuje svatý Pavel . . . ty věrné lidi“.

Kde Táboři začínali prováděti spravedlnost boží a brali dominium hříšné vrchnosti, která je před Bohem ztratila, tam Petr jenom sklání hlavu. Snad se o této věci hádal už v Praze, když mu „řekl jeden mistr Pražského učení“, že vrchnost, je-li spravedlivá, je křesťanská. Je rozdíl mezi povinnou poslušností a mezi tím, aby snad křesťané, ku kterým mluvil Pavel „z sebe jednoho křesťana vyzdvihli za pána neb krále, aby nad nimi kraloval obyčejem králův pohanských bráně jich od bezpráví“; něco jiného je pouhá poslušnost, „a jiné jest panovati a pány ustavovati odporné těm pánům, pod nimiž dávno přebývali jsou“. Proti táborským republikánům čeli připomínání Petrovo, že „zbiti jsou židé, kteří nechtěli nikoho poslouchati mimo Boha“.

Zde Petrův soud o různých složkách husitství: jejich modlitba za vítězství nebude vyslyšena, neboť nejsou křesťanské. „I půjde jedna rota bránící církve svaté staré, a druhá půjde bránící pravdy zákona božího, a jiná půjde bránící řádův božích, kteréžto chtí zkaziti kacíři ti výtržní . . . a jiná rota půjde bránící obecného dobrého, aby tak chudina hanebně nebyla hubena, půjdou pak králové a knížata bránící své vlasti, aby jim panství nezahynulo . . a ta všecka sběř těch rot rozdělených slovou křesťané . . . “

Historik stane vždy překvapen před tímto reformátorem, jenž dovedl hnáti do krajnosti ideje své doby, ale dovedl také jiným, neméně mocným, do krajnosti odporovati. Domníváme se, že zjistiti, odkud jednotlivé názory přicházely, věc ještě nevysvětlí; pokládáme za nezbytné důvody hledati hluboko na dně samé osobnosti Petrovy.

Poznali jsme už, jak Petr theoreticky posuzoval a odsuzoval násilnou propagandu; všimněme si nyní jeho mínění o čtvrtém artikulu pražském. Proti dobrotě mocí vynucené Ježíš „svrchovanou dobrotu chce míti od svého lidu, nad nímž kraluje, a tu dobrotu aby každý z milosti a dobré vůle činil, a nechce k ní nižádného bezděky puditi. Protož všem, kdož chtí u jeho dvoru sloužiti, podal jest té

služby na vůli každému řka: ač kdo chce po mně přijíti, zapřiž sám sebe a vezmi svůj kříž, pojdiž ke mně maje v tom svobodnou vůli . . ." Proti slovům Pavlovým, citovaným v 4. art. (Ti všichni hodni jsou smrti . . . Řím 1.$_{32}$.) táže se Petr: „kdež by tu místo mělo pokání?" „Bůh neposlal syna svého, aby tento svět soudil na zatracení, ani soudem tvrdým světským, ustavě soudy světské s právy tvrdými, aby se podle těch práv na smrt odsuzovali pro ty hříchy neb pro ony věsili, stínali, pálili, topili, oči loupali, ruce utínali, statky brali a z měst vyháněli." Vzpomeňme, jaký duch byl v Žižkově vypočtení těchto trestů . . . „Sluha boží (prý) mstitel jest hněvu nad těmi, kdo zlé činí" — podle církve i Husitů; „pohleděvše na to opatrněji (posmívá se Petr), uzřeli, že by jim to dobře nestálo, kdyby se roznábožnil sluha boží s mečem a jal se Bohu sloužiti a mstíti hříchů smrtelných . . . tak by jich položil hromadu, že by celá krajina pusta ostala, ba v celých Čechách málo by lidí živých ostalo, i těch pokrytců, ježto se pod mečem kryjí . . . kněžstva falešného". Přímo proti Táborům směřuje věta: „Mdlé jest to kázání kněze Kristova, kterýž nemoha skrze Čtení uvésti některých v spravedlnost Kristovu, i volá na moc, v kostele ohlašuje jich cizoložství, opilství a jiné hříchy a nutí moc, aby toho pomstila . . .; s pohany jedva se srovnává."

Tak za všemi podněty k válce viděl Petr pohnutky lidské „ačkoliv tento nalepec napřed vždy běží, ne pro svou při, ale pro boží". Dočkal se toho, že sociální reformátoři začali nový nelítostný útisk, trpčí proto, že mezi ním a předchozím byly nadějné sny. Z úst reformátorů táborských za krátko uslyšel opět staré dělení lidstva na tré, uslyšel staré rouhání proti rovnosti, žádané Kristem. Odsuzuje názory a odsuzuje skutky, rozcházel se tak vůbec se všemi stranami husitskými. „Je-li to v pravdě tělo Kristovo, ten tvůj lid," píše knězi táborskému v Řeči o trojím lidu, „tehdy sedláky, pastýře a chodce mají v největší čest míti, ježto nejmenší v obci. Ale daleko jest od toho . . ." Vzpomínky na válku neumlkly ještě, když napsal svoji Postillu; tehdy „mnozí z sedlákův a lidí robotných pro chudobu a pro hlad nemohli na dědinách ostati, nebo někteří troje neb čtvery platy na hrady a na města musili platiti oběma stranám, a vojska polní ostatek jim vydrala". Táboři usadili se v dobytých hradech a městech, a Petr i Příbram shodli se ve výtkách proti nim. „Netoliko preláti, jižto tak panují, ale i ti, jižto chtí lid vésti, hledí měst, zámků a moci, aby je moc bezpečny činila před strachem; protož se zavřeli (před útrapami pravého křesťana) dědinami, platy, desátky i jinými užitky, aby nedostatek nemohl

k nim. A ta zboží zatvrdili jsou sobě jako závorami zápisy královskými, knížecími, panskými, papežskými . . ."

Tak šly roky. Trvala stará nerovnost, stará neláska; trval útisk, trvalo panování; trval přepych jedněch a bída druhých; trvala města hrazená i hrady, stálá hrozba boje, stálá příležitost k životu nekřesťanskému. A kdo nemohl sám býti pánem nebo knězem, aspoň hrnul se k nim na tučnou službu. Antikrist zvítězil, na ten čas.

Minuly všecky naděje, „všecky milé věci Kristovy, v nichž se jest nejvíce skvěl, ve tmu jsou se proměnily". Vůkol bylo „veliké mlčení o tobě, pane Ježíši." Nikdo nevěděl, že „to jest spasení bez přimíšení: zření míti v Boha," a svět lákal dále i ty nejvěrnější. Petrovi zdálo se „když tak zákon boží mlčí, že jest jako pohřbený mrtvý pod zemí a nedí nic těm, kdož naň šlapají". Jenom on klečel u tohoto hrobu,, trpěl a vzpomínal, jenom on věděl, že ten zákon, „dobude-li se na horu, jako z hrobu, složíť on tu církev a může ji uvésti v takové zapomenutí, jako ona zákon boží uvedla jest v zapomenutí světu.„ Uprostřed hrubých a jizlivých invektiv ozval se ale často i jeho sen svatý a něžný. Jako by se vracel z některého z oněch prvních táborů tehdy v Praze, mluví oddaně o následování Krista, které poznati může „jediné zvolený jeho, nebo stojí ta služba v pravém milování božím, jehož svět nemá ani zná, ani jeho v se přijíti může," a zablouzní o zákonu božím, jenž „jest jeden a jedno má v sobě a má takovou dobrotu, v níž může množství největší ustaviti, aby všichni jedno byli; kdyby celý svět věřil a jemu povolil, mohli by všichni jedno býti v Kristu, nebo to uvodí ve množství, aby rovností přistoupil jeden k druhému a miloval jeden druhého jako sám sebe, jeden druhého břímě nesl, a což každý chce od jiných, aby jim činil. A ta věc mohla by učiniti z tisíce světů jedno množství, jedno srdce, jednu duši . . ."

Je to sen, jehož bylo třeba budoucnosti, která zvykala si hleděti očima Petra Chelčického, neboť ji pokryl jeho velký a přísný stín. Ale známe-li tuto budoucnost, zdá se nám potvrzovati, že každý život, je-li sáhnuto na jeho práva, se mstí.

FRANT. ČÁDA:

AMERLINGOVO UČENÍ PRŮVĚDNÉ.

(Dokončení.)

p) Dobře upotřebenou říši artionní člověčenstvo sto jest celou přírodu poznenáhla vykupovati z marnosti a sténání jejího, a vykoupeno jsouc, samo vykupovati rozradostněním svým bezkonečným a silou svou všudy všeho tvorstva puky, i buditi, šlechtiti, zemi již v ráj měniti, záměnou všech květin, zvířat, krajin, ba i kamení, kteréž mluví mu přepatrně o touhách člověčenstva na plášti božím — což vše, dejž Bůh, aby bylo záležitostí fysiokracie.

Okázal jsem tedy vlastnosti ony říše ctitelů království nebeského, jich pokoru, chudost duchem, jich čistotu srdce; avšak již zde na světě možno mezi lidmi viděti zamilovance do věd přísných, ku příkl. mathematických, aesthetických, historických, diasofických, i nedivme se, že jako již zde s vysokých škol, akademií řídí onyno vědy osud celých národů, ano i poznenáhla celého člověčenstva a přírody, tak že tím více se to stává s hůry nebes.

Oba bratři Bernoulli v spirálce logarithmické (logarithmus nesčíslninami počítá) spatřili obdobu věčného vyrozování Boha Syna z Boha Otce Všemohoucího, my bychom s církví snad řekli Ducha Svatého a Krista; a vskutku musí diasof na konec tohoto artikulu říci s evangelistou svatým Janem: Na začátku bylo slovo (logos) a to slovo bylo u Boha a Bůh byl to Slovo. To bylo na počátku u Boha, a všecko skrz To učiněno jest a bez toho není učiněno ani jediné z toho, což učiněno jest. V tom byl život a život byl světlo lidí a světlo svítí ve tmách a my viděli Jeho slávu a t. d. — Zde připsati musím, že s podivením na tu myšlénku přicházím, jakoby sv. Jan pišíc (sic!) začátek svého Evangelium, byl Abax v duchu před sebou viděl, logarithmickou spirálu znal, a pořádek ten, jak z čísel a podle perittonních čísel všecko bylo stvořeno a nic bez něho, ano že se Kristus co panperitton vtělil, přebýval mezi námi perittonisty v přírodě a t. d.

Slovo od slova musí diasofie všecky tyto výroky za pravé uznati, umíc (sic!) si je vysvětliti i oddůvodniti (sic!), a to s velkým

všudy od začátku až do konce té celé věci obdivováním, začež Bohu na věky srdečné díky!

Říše Kristova.

Svět, jehož Kristus se ujal, netřeba vlastně mnoho opisovati; ležíť před námi a mezi námi a nikoli jako říše Ducha sv. v hlubokostech a na výsostech; u nás jest to plačtivé údolí, to údolí klení, ač i blahořečení, žehnání a radování, mezi námi jest ten svět sebevražd a jinovražd, svět vojen a podvádění národů národy, vlády vládou, všecko Ahasverem a Křivosoudem pro leckteré tintěrky světa, pro nedonáhledy, náruživosti a vášně těla. Svět nyní pln individualit, pln individualismu, jak církevníci žalují, a všude pln nedělitelnin, samosvojin, svět sobců a berců, nikoli zasloužilců; svět slabochů, jenž přemnoho pro sebe potřebují, nic ale za to pro slabost navzájem podati nemohouce; svět samosvojích náhledů, vychvalování, prodávání, nadceňování, zahazování, podštívání a surovění, zvláště co se předmětu nejvyšší lidské záležitosti, totiž náboženství, týče, jak to činili Voltaire, Rousseau, Mosen a tisíce jiných ledabylověrců a nepřipravenců.*)

Slyšet tu vřavu lidu odněkud s hůry, jaký by to byl názor? jaký úsudek, jaká nechuť míchati se do těch millionů odhodlanců čili raději řečeno nespokojenců od prvního až do posledního; neboť každý jest toužilec, nestoj, dopředník, každý jen sebecitec a sebeznalec. Zajisté tu ještě panuje Korybantů první hudba, totiž třesk a hluk i klink a cink, i řetězy a bouchání a dunění kladiv fabričných — hudby enharmonické ale málo.

Přes to přese všecko nevyhnutelná jest potřeba vejíti mezi lidi tohoto údolí a přihlížeti čím dále tím více hudbě a harmonii tonů a nápěvů, nežli třeskotu toho údolí; neboť millionů jest tu duší povolaných, velká úloha, velká žeň, hodná a dostojná pracovníků svých. Jesti to perittonská skřipanina nedoučenců.

Abychom si tuto říši jen poněkud dobře představili, dobře jest si představiti napřed z diasofie tuto tonovou posloupnici, jenž od 32tého místa v levo a v pravo svou zástupní čili dohradní mocnost prostory v čas a času v prostory (délek totiž a tetelů) až k ob-

*) Voltaire ve své epištole k Uranii (řecké bohyni nebes) náramné hořekování a žalobu na toho starého nesmyslného boha vede, tak i Mosen i jiní v Ahasveru atd.

divu jeví a spolu představiti si klavesnici fortepiana neb varhan a porovnávati si vždy jedno s druhým.

Kdo ví, co za melodie a kusy na fortepiana a varhany, a vůbec v celé hudbě se odbývají, kdo ví, že svět hudby právě jest svět vyjevování všech citů lidských, všech náruživostí a vášní, všech poloh života lidského, ten brzo uzná, že před klavesnicí stojí zpytatel jako před udatelem a prozrazovatelem nejvěrnějším a nejspolehlivějším; neboť, jak známo, za každým tonem vězí vždy ono: Mane, thekl, fares, samé totiž číslice, odměřeniny zváženiny, a tu — nelze nic zakrývati, jinak malovati, sebe mýliti.

Pobudeme trochu u klavesnice:

Tato má klavesy bílé a černé; bez nábody lze dobře jmenovati klavesy černé výrazem černých tělesných žádostí, a klavesy bílé, pudů a žádostí bílých, vyšších, duševnějších. Kolik klavesů máme (12), tolik i máme odpovídajících pudů, a jdou tito pudové po klavesnici od hora dolů, takže cis značí pud sebezachovavosti s číslicí (dělení struny c) na 17 dílů stejných, klaves b značí pud bojovnosti čili soupernosti s číslem 27, klaves gis značí pud výměnosti, kupčivosti s číslem 25, klaves fis značí pud panovavosti s číslem 23, klaves dis značí pud rodinnosti, milovnosti s číslem 19, a ještě jednou klaves cis (neb jest dvojitý, ba i trojitý) s pudem pohlavním. Co oddech a přestávka v hudbě patří sem klaves h s pýchou místo pokory.

Již zde vidíme těch 6—7 koní černých, napřed v člověčenstvu se hlásících, netrpělivých, hned po vyplnění toužících. V těch také začalo člověčenstvo samo o sebe starati se, poznávati je, obstavovati a konejšiti je.

A tak přivedli tito staří národové před Kristem P. pomocí svých arciotců, vůdců, rádců, kněží a učenců až k onomu v skutku praktickému znamení planet 7 na nebi, podle čtvrtí měsíce na 7 dní rozdělení prací, jak je Hesiod ve své poučné básni *εργα και ημερα* (práce a dny) popisuje, takže pondělek, luně zasvěcený, spíži čili pokrmy obstarávat má na celý týden, úterek stráži (dle Marsa), středa koupi (dle Merkura), čtvrtek správu veřejnou (dle Králomoce), pátek rodinu (dle Krásopaní), sobota čistotu (dle Hladoleta) a neděle služby boží a oddech duševní (dle Slunce).

Od pokolení ku pokolení vzrůstaly tyto zkušenosti lidí, a sdělováním jich předcházelo se mnohým jednotlivců neštěstím; ale medle rceme, jak daleko jsme dospěli v léčení nemocí od dob Chrámové moudrosti, kde sebíral (sic!) Aeskulap a Hippokrat

svá zlatá zrna lékařská? Či-li již jsme na konci neb uprostřed? Ptejme se jinde, třeba u vychovatelů, u řemeslníků i úředníků, jsme-li v popředí a v pokroku! Ach, co jest toho, co ještě schází! Bohužel, přemnoho, nejvíce ještě schází v poznání a uznání i užívání prostředků k pravému získání a vítězení života vezdejšího pro věčnost.

Nechaje ale tónu žalujícího, raději volím chodu čisté střízlivé vědy počtářské, abych přísně ukázal, co lidé tu jsou a co příroda, co proudové jich a chyby jich, co jich dosažek, co nemůže a nemohl nežli celek, a co konati potřebí, aby minulá tisíciletí nebyla zbůhdarma pro nynějšky a budoucníky.

Vezmeme-li, že nyní jest na světě lidí 13 set millionů, tu těchto 13 set millionů individuí čili nedělitelníků, sobců, jediníků, žádný jeden druhému roveň není, žádný se svými tu chvíli potřebami stejný s druhým a to po celé živobytí. Každý sám se naroditi, sám jísti, sám všech 12 lidských potřeb míti a i sám o sobě a za sebe umříti musí. Toť svět jediníků, lichočetníků, každý nestejný s druhým a tudy bez regule, leč své vlastní, kteráž ale všem ostatním co regule vnutiti se nemůže. Jsou to samí nespokojenci, věční toužilci. Samo od sebe skoro nic nejde. Co tu činiti? Časové, přátelé, rodiče, rodiny mnoho učinili, ale to vše nestačí a nestačilo by, na věky pomoci požadavkům všech jednotlivců, a jelikož ti jednotlivci již byli a jsou zase noví a zase jiní budou, nesčetný to počet, tu jen celek a celku těžístník, soubor totiž, může učiniti cosi platného všem, chtějí-li jen také sami, co svobodníci. Tu jen Bůh sám, a sice soubor věčný všech perittonistů, Syn Boží tak biblicky zvaný, s to jest učiniti to, což by všem snažitelům pomohlo.

Kristus naznačiv, že člověk Boha má milovati z celého srdce svého, z celé duše své a ze všech sil svých (διανοια), totiž z 12 soustav těla, 6 smyslných, nižších, černých koňů a 6 vyšších bílých koňů (dle Platona), přidal hned, že člověk musí uměti milovati i bližního svého jako sebe samého. Sebe samého naučili se lidé milovati od věků patriarchálních až do té doby, napřed tělo obstarávajíce (primum est vivere, deinde philosophari), takže každý den téhodne a tudy i každý den celého roku naučili se práce a starosti o sebe moudře si rozdělovati, totiž něco na každý den, takže lunární starost o jídlo a spíži připadla na pondělek, starost o stráže na úterek, o kupčení na středu, o úřad na čtvrtek, o rodinu a řemeslo na pátek, starost pak o zdraví na sobotu, až pak následovala neděle k po-

oddechnutí si a na Boha v skromnosti pomyšlení. — Tento základ astronomicko-hospodářský, dávno již u Mojžíše a zvláště u Peršanů známý, vzal rovněž i Kristus za základ, ale učil nad to a spolu hned, každý vezdejší čin uvelebniti:

1. na cnosti a na činy milosrdné nižší a vyšší a

2. usvátostniti až na tak zvané sakramenty.

Učil tedy Kristus všudy všecko oduševňovat, uvelebňovat, jakž již v essentielním vychování[15]) okázáno až do 7 proseb Otčenáše. Ale scházelo jen ještě, po obstarání 6 černých koní, pamatovati i na 6 bílých koní Duchem Svatým, totiž aby Kristus přesvědčil člověka, že bude-li tak ve všem usvatostňování pokračovati, konečně i sebe celého, svou celou bytosti učiní svatou a tudy i nesmrtelnou.

Prve u 6—7 černých klavesů, totiž pudů a třeba i černých koní zvaných, ukázána byla činnost jich; nyní i u bílých klavesů to samé učiniti musíme, aby se diasoficky vědělo, co Kristus Pán pod hříchy proti Duchu Svatému vyrozumíval. Jako klavesy černé šly na klavesnici od hora dolů, tak nyní klavesy bílé (Řeky teprv co toniny oznámené) stupují od dola nahoru, od levice k pravici. Klaves C značí jonickou toninu, junáckou, vynalézavou, vždy jaromyslnou, vždy sobě pomahavou s rozdělením struny od 1 do 2—4 neb na 8, neb 16 neb 32, 64 atd., an tyto značí to samé C, ale rozličné jeho oktavy. Klaves D značí toninu dorickou, staroprávní, nápodobivou, s rozdělením struny 9 neb 18 neb 36 atd. Klaves E značí toninu Frygickou. spolčivou, lehkovážnější, s rozdělením struny na dílů 5—10—20—40 atd. (viz náš čas). Klaves F znamená toninu Lydickou s výrazem ctimilovnosti a s rozdělením původní struny 11, 22, 44 atd., an takového charakteru byl Lydický národ památný blahobytem za krále Kroesa. Klaves G značí toninu mixolydickou, míchanolydickou, výdělčivou, s rozdělením struny téže na dílů 3, 6, 12, 24 a konečně klaves A značil již Řekům toninu aeolickou, svobodnou, kamkoli obrátivou, s rozdělením struny na dílů 13, 26, 52 atd., na kterouž, jak známo, ladění strun všech před hraním v kostele neb v divadle a bále se děje.

[15]) „Essentiální či podstatné vychování“ člověka vypracoval si Amerling ponenáhlu a hlavní jeho rysy přednesl r. 1875, vyloživ o „výchovně“ denní, týdenní, roční a poživotní (čili „saekulárce„). Srv. spisky J. Duffka: Školy denní, týdenní, měsíční a roční (V Praze 1885. 1886) a články mé v „Poslu z Budče“ (1907): „Amerlingovy názory paedagogické“.

Zde máme výklad tonin bílými klávesy dávaných a již k porozumění jak 6 darů Ducha Svatého, tak i 6 hříchů proti Duchu Svatému vedoucích.

Památno, že církev má ten pořádek zevrub shodující se i dle postoupnosti tonů, jež ale, Vaše Důstojnosti, nejen sám zajisté věděti ráčíte, ale i v Essentielním vychování člověka ve škole roční naleznouti račte. —

Tolik ale nyní, Vaše Důstojnosti, račte rozvážiti i vzpomenouti si, jaké to práce ohromné učitele hudby stojí, nežli žáky naučí po poznání klávesů hráti i zevrub do všech 12 tonin, do dur i moll citu a srdce lidského, nežli je naučí z jedné toniny modulovat do druhé, nežli je naučí znáti, co to jest píseň, melodie, pak harmonie, pak symfonie čili letory hudební, kanóny rodičské, helikie, anthelikie a prohelikie, při volení rozličných stavů života, nežli jim pojem fug připraví a mší i jich dílů atd. Tuť zajisté mnoho času i píle zapotřebí.

I jesti dále zapotřebí připomenouti, kde který jest ten učitel obyčejný a byť i učený, aby vyložil učenníkům života ty všecky pudy v životě lidském, aby okázal, jak hudba accord po accordu by jimi nyní mohla ponasouditi, jak a čím vášně, pudy se mají říditi, krotiti, zvelebovati při volení přátel a učitelů i manželek a manželů atd. Kdož tenkráte před tisíci a tisíci lety jim měl raditi, aspoň to nejpraktičtější, aby s celým světem přírody i země — máti, měsíce a slunce a s celou i ducha a duší nejharmoničněji a nejvítězněji počínati si mohli. —

Aby Kristus Pán dokázal, že vskutku tomu tak možno, sám nechal se ukřižovati, aby ve třech dnech zase vítězně z mrtvých vstal zjasněný (verklärt), sám v zahradě Máři-Majdalenu žádaje, aby se ho (co zjasněnce) nedotýkala.

Tímto tedy z mrtvých vstáním Kristus co παν — περιττον upravdil a potvrdil nejen, že možno jest nám lidem z mrtvých vstáti a obzvláště těm, jenž (sic!) nepřestali co denně Kristem osvatostňovati se a to co do všech potřeb a pudů bytosti lidské.

Kdo konečně všecken ten děj vykoupení člověčenstva Kristem přemýšlí a uváží, brzo spatří, že není proces ten jiný, leč Bohem a odvěčnou jeho Láskou zavedený. Ono pak usvátostnění Kristem musí býti vítězstvím nikoli jako v pořádku letor přírody smrtí, ale pořádkem ku př. hudební symfonie, kde se rondem končí a nikoli adagiem.

Stane se to,

né tedy rodinou neb jedincem, ale pokolením,

né tedy všemi pudy stejně, ale jako ve fuge hudební,

né tedy také bez deinokratie (neštěstí na štěstí obrácení),

né tedy jen zásluhami člověka a společností,

né tedy jednotlivými národy, ale všemi, jak v revele psáno,

né tedy jen spolu vykoupením sténající přírody člověčenstvem ušlechťujícím, ale skrze zásluhy Krista Boha.

Jestliže Kristus při svém vyučování a usvatostňování vždy na na jiný vyšší svět až i k Bohu okazoval. jest otázka, měl-li pravdu aneb klamal-li sebe i jiné. Svět aspoň nynější, učený a kultivovaný vyvolává celé to učení za klam a divný podvod. Jsou také, jenž chtějí přírodu upřímo míti a viděti i užívati ji a nic za tím světem neočekávati. (Post mortem nulla voluptas.) Vezmeme-li ale pouhý některý minerál, ku př. růmělku (Zinnober) brzo chemicky (a to podle nich vzdělanců samých jest neklamné) dovíme se, že se skládá ze síry a rtutě: rtuť ale a síra zase dále, každý ten prvek o sobě, skládá se z těžiny (Ponderabile) a netěžiny (Imponderabile), totiž z atomů rtutě 101 a pak z jisté teploty specifické, jež oba faktory multiplikujeme-li, vždy u všech jiných prvků podají 3. 2. Hle, tedy za cinobrem neb sírníkem rtutitým vězela síra a rtuť, a za rtutí zase těžina 101 a za sírou těžina 16 a za oběma netěžina, totiž teplo specifické, což oboje jsou jistě hlubší věci nežli cinobr a nežli rtuť neb síra; neboť v chemii žádné sloučení bez aequivalentů, čili stejnomocnin a netěžin se neděje, leč přísně podle nich. Co tu teprv o člověku mysleti a souditi máme!

Ptáme se dále, není tu již jako v artionce u 1, 2 a 4 atd., pořád vyšší a hlubší předmět? Ano, jest za Abaxem a v Abaxu, jest již Bůh a jeho zákonstvo.

Tímto jsem, Vaše Velebnosti, skončil diasofický náhled o vykoupení člověčenstva Kristem a před tím, co jest to asi ono Království nebeské, kde Boha viděti budeme tvář ve tvář, v pravdě a slávě jeho. Nyní jen ještě přidati musím v mém dopisu: 1. něco o méně poznané a uznané kontrole církve naproti člověčenstvu a 2. o jakési diasofické radě neb profetii, ohledem enharmonické doby nastávající (v apokalypsi černý kůň), aby tato aspoň poněkud šťastně a čestně vypadla pro křesťanstvo.

1. Co se týká prvního punktu. známo jest, že každý člověk v obyčejném životě jedná a počítá aritmeticky, totiž ciframi, kterýžto ale způsob počítání tu do sebe má vadu, že jsouc (sic!) tu a tam na konci, neví z čeho její (sic!) summy, neb subtrakce, neb divi-

dendy a multiplikaty povstaly. Ku př. $2 \times 4 = 8$. Osm, co facit o sobě, neudává, jak povstalo a není-li chybeno; neboť 8 může býti $7 + 1 = 8$, $6 + 2 = 8$, $4 + 4 = 8$ atd., nejen tedy $2 \times 4 = 8$. Ano, ví-li to počtář, často faktor jeden buďto užším neb širším mnohému býti se zdá, an ten pojem (vyrozuměný pod 4) snad méně dostojen neb více platen jest, nežli se myslí. Člověčenstvo dávno tu vadu znalo, a již staří Arabové vynalezli také počítání písmenami, totiž algebru čili to tak zvané silné počítání, počítání kontrolní, an krok od kroku, drží-li se jeden počet naproti druhému, okázati se může brzo, kde chybeno bylo a ne teprv na koncích pochybených.

Církev, jak jsme okázali, jest tato životní algebra, ta kontrolnice života a má ve své křesťanské spravedlnosti tak každý pojem úsečný a infallibilní, tak s jinými uřetězený (viz essentielní vychování u idiotů), že právě v tom ohledu napořád svými katechismy a katechety ustavičnou algebraickou kontrolu drží celému člověčenstvu, což tím větší váhy má, an náboženství to tak dlouho trvati bude, dokud duch lidský všeschopný pod sluncem tímto a měsícem a na zeměkouli mezi planetami ostatními a veškerenstvem hvězdnatých nebes s tímže 12soustavovým tělem svým atd. trvati bude. Církev jen kontroluj dále a bude to moci tím více, až i upotřebí vysvětlivek i důkazů učení diasofie, na jejichž částkách člověčenstvo po 2000 let pilně pracovalo a tím diasofii (lidskou) možnou učinilo.

Druhá věc týká se věštby čili vidění sv. Jana Evangelisty. Praví zcela dobře, že křesťanstva sobě počínání bude míti 4 kvartály, jeden bílého koně (allegra), druhý zrzavého koně (ronda), třetí černého koně (scherza) a čtvrtý koně barvy plesnivé (adagia). Diasofie praví, že nastává nám perioda třetí a po ní čtvrtá. V třetí bude všeho dost pro těla, a i kněz bude obmyslen, ale adagio bude zimomráz a smrt, stařectví v počínání si lidského pokolení v křesťanství. Jako Mozart, genius hudební, věděl, že symfonii nemůže končiti adagiem, k uspání všech posluchačů, ale rondem vítězným, tak radí diasofie křesťanstvu, aby místo scherza nastávajícího vzalo v čas na sebe adagio, rozum starce, a pak že by místo ronda aspoň plodinohojné scherzo v křesťanství nastati mohlo, aby pak pátá pečeť, kde zase Kristus sám pomáhati má, nastati nemusela aneb aspoň aby bylo dostojnější křesťanstva, jemuž Kristus tuze na srdce kladl hříchy proti Duchu Svatému.

Tím končím své k Vaší Důstojnosti psaní a Boha prosím i přírodopodmanitele napomínám, aby celou duší se zasazovali s uvědoměním, usídliti člověčenstvo především křesťanské i vědou

diasofickou na trůn s jeho obrazem trinitním božím tam, kde αρτιουχα má 32, ono místo, odkud vévoditi může v přírodě nad všemi rukojetmi přírody, totiž živlů a přírodnin, svými vědami, svým svědomím bohoveckým, než nastane doba dalších vychovávání člověčenstva na jiných tělesech nebes.

V Praze, dne 15. srpna 1877

Bůh zatím zachovej Vaši Důstojnost a já trvám upřímný sluha

MDr. Amerling.

Zde, Vaše Velebnosti, musím si trochu pooddechnouti; pišuť, musím říci upřímně, v smrtelných těla taženích a opět v úlevách i chtěje přece srdečně zanechati svým bližním a přátelům jakýsi popis mých nábožensko-učeneckých přesvědčení, psal jsem po chvílích a tudy i nesouvisně dosti, takže na neopakování a přečítání, pilování, pro chvat můj a pro tisk nebylo ani chvíle. U věci samé nebude chyb, ale ve výkladu; pročež prosím o shovívavost při čtení a posuzování. Chvat odchodu přinutil mne k takové způsobě psaní, kde nemaje nadto písaře i nechtě, abyste sám, Vaše Velebnosti, opisoval jiným svým přátelům toto sdělení, raději jsem volil autografie neb stejně drahý tisk. Viděti jest, jak testament těžce se opisuje.

Řada číslic neskončená, vždy o 1 jedničku rostoucí, značí ono biblické Mane: Boha Otce (mluvíme-li biblicky); neboť ze sil a z těžin všecko stvořil,[16]) nebe i zemi a čítá se to bez rythmu (α-ριθμος), an ještě není rozdílu mezi číslicemi a bytostmi, ač vše uchystáno stojí a čeká na pokyn.

Matematika sama ale a i člověčenstvo rozeznává první v cifrách pořádek, jsou-li čísla totiž sudá neb lichá; tak aspoň je jmenuje, an sudá s-oudělitelná jsou. Zde připomenouti sluší, že každá věda a nauka má svoji zvláštní řeč: matematika svoji, hudba svoji, chemie svoji, i prostá, všední řeč lidí svoji. Dejme pozor tedy, jak by to neb ono biblí řekla, jak mechanika, hudba neb akustika, optika atd. Co je stejné, podobné, paarig, sudé (gerade ist gerathen). ordentlich nach der Ordnung und Art, ist artig, ἀρετή

[16]) Slova tato v tištěném „listě" jsou porušena; vytištěno totiž: „neboť ze síl vezdejší z těžin všecko a stvořil."

(Tugend regelmässig), všecko jiné jest nesudé, neviceré, nestejné, nestojné, jest liché, liší se, (lynch, lynchjustiz to odsuzuje), ist linkisch, nicht recht. Každý národ, každá řeč činí ten prarozdíl, dělí dobré, dobné, podobné od zlého (ζελος, -ον).

Zde spolu vidíme biblický strom poznání dobrého od zlého. —

Řada tedy αριθμον jest míchaná ještě,
— αρτιον již jen sudé, dobné, dobré chová,
— περιττον ale chová liché (zbytiny), nejistiny, neznáminy, krátčiny.

Řada αριθμον (Boha Otce) chová a chovala tedy od věků na věky všecko, co má řada αρτιον a περιττον. Povšimneme-li si, jakého znamenitého rázu a samostatného jest αρτιον, spatříme-li, že při svých velekrocích jen málo má číslic a ty že si vše nahražují, cokoli v περιττονu jest, tedy i v ἀριθμονu, ano vidíme-li, že i bez číslic se obejde Dyadikou, kde jen ano a ne dle místa platí, že zde nejen plochy, ale krychle a čtvercokrychle a kubusokuby se zastupují, že takořka brány po sobě otvírají k περιττον-kám barvitým, tonitým, prvčitým, tělitým atd., a to k περιττον-kám věd a otázek celé říše otvírajícím, a sice bez konce, tu teprv velebu spatřujeme říše Boha Ducha Svatého, v níž spolu obdařená jest říše jednotníků (Primzahlisten), Egoistů, Individuistů čili nedělitelníků.

Vstoupíme-li na to k říši περιττον-ské 1, 3, 5 atd., ta pro samou vázanost prvotin božských na materii (hmotu) teprv študovatebné, lichotivé, závodné, jest nejdůležitější pro nás lidi, božskojiskerníky (trinisty) assymptotní. Již prastarý mathematik Eratosthenes mnoho se obíral svým košem čili řešetem s prvočtenkami (Primzahlen), a ještě náš prof. Kulik[17]) nebyl s nimi hotov. Jsouť plny tajemství, přec ale odkrytelných. Ty perittonky jedině potřebovaly návodu a pomoci ve svém samosnažení,*) jen ty uslitování a důkazy, že bohojiskrami jsou, neskončitelnými assymptotami, nikdy v Boha nespadajícími, ale pořád k němu blížícími se, a to tenkráte, když tělesných 6—7 pudů vývin se dovršil a nastávala doba 6 pudů vyšších (koní bílých), když zkáza kolem v sce-

[17]) Mathematik pražský, autor (německy psané) učebnice vyšší mathematiky.

*) Gott behalte Dir Deine Herrlichkeit u. Allmacht, mir lasse das Streben! Lessing

náru římskosvětovém byla nejpatrnější. Byl tu čas, aby Bůh sám, *παν-περιττον*, chleb života, přišel učiti vyššímu a hlubšímu světu za nižším a nízkým, za 6 koňmi (sic!) černými, a tak dokázal, že v celku za tělesenstvem všudy duch jest nesmrtelný pro assymptotníky.

Učil tedy Kristus: Miluj Boha nade všecko,

1. { z celého srdce svého (*καρδια*) / z celé duše své (*ψυχη*) / a ze všech sil svých (*διανοια*) } Obraz boží

2. a miluj bližního svého jako sebe samého.

To byla rada Boží, aby prvočtenka (*περιττον*ka) obrátila se v *αρτιον*ku a aspoň v sudu (gerade Zahl), a aby se vpravovala enharmonicky do *αριθμον*u Boha Otce svými trojjedinými prvotinami ducha. Tvor obecný zůstává v scenáru stát, kam byl postaven, člověk ale triunkou (triunus) assymptotně se snaží bezkonečně, ač Bohem nikdy nebude, nýbrž jen *περιττον-αρτιον*kou. Tak Kristus udal zákony, cesty okázal, postupy, a dokázal na sobě smrtí, že Duch věčně zvítězí, chce-li, snaží-li se. Tím bylo Kristem všech 7 hříchů až do 7 svátostí opatřeno postupováním od prací všedních do skutků milosrdných i duševních a zbývalo jen 6 pudů vyšších po Kristu přispěním Ducha svatého učiniti předmětem snažení vykoupenců, načež pak po této chromatické čili dvanáctečné době nastati musí aera enharmonická, aby člověk co král v sídlo třinožné mezi 32tové páky světa se umístil a vtrůnil.

K tomu má člověk v skutku všecken nářadek trojíčný od Boha, neboť všudy má jednati trojičně,

nechť již mysli neb mluví slovy trojpojmem (trojslovem v mluvě),

nechť již vnitřek svůj jeví jen hudbou trojtonem (v hudbě),

nechť již světa předměty rozsazuje trojměrem (stereometrii),

nechť již elementárním čili živelním trojtaktem (rhithmus),

nechť již úlohy počtářské rozsuzuje trojčlenkou (Regula de tri),

aneb plochy světa změřuje pythagorejským trojhranem (Triangulace),

sedě mezi 32 stopami vodosloupu a mezi 3—10 mil (sic!) vzduchu (horem), mezi 32 tetely a stopami vln vzduchu znějícího

při mluvě své a sluchu svém, mezi 32 roky života (odkud začíná učitel u židů a stáří vladařů. Viz memoranda essent. vychov.).

Právě když snažením a chybami bylo v lidstvu 7 černých koní známo, přišel Kristus co Korrektor a Integrátor uvelebit ducha za tělem, vykoupit, osvátostnit a přísně poručit ostatních 6 koni bílých k samosnažení vykoupenců. Bůh to musel býti παν-περιττον, aby vykoupil, a ne člověk, an všeobsahem jediníků a symptotou, totiž Bohem jest, totiž aby vším byl a zase se zjednil v osobu jednu, jež mohla vstát z mrtvých, sestoupit do pekel, vstoupit na nebesa, sedět na pravici, odtud přijít soudit atd.*)

Aera enharmonická od 32—64 začíná již nyní poznenáhla po chromatické době, ale k přání jest,[18]) aby zcela s uvědoměním člověk 32tník sedl na tripod, odkud by trojzubcem jako král zasahoval do všech rukovětí přírody nižší i vyšší v člověčenstvu. — Bude to zvláště v pečeti rytíře s váhami na černém koni, kde láce bude a hojnost darů k bohoslužbě. Tak i také upovědomí se, že v skutku v prvotinách ducha rozšiřuje sebou (sic!) a tudy i poznenáhla i celku směr a platnost přání a modliteb. Tak i p. Marie vzývání má své zvláštní ženské, aphroditické, chválostné stránky, jež zvláště akkordy dominantní v diasofii vyložiti rozumí. Jsmeť spolu bohové assymptotní a zůstáváme jimi šlechetností v platnosti a v orodování.

Jak by věc vysvětlovací o nutnosti a bylosti vykoupení měla býti tuze hledána, nebyla by pravá. V prvních hned tazích abaxu naprosto ležeti musí, a nejen velebně, ale jednoduše se podávati. Leží hned v bytosti pravd abaxu poznání dobrého a zlého, v bytosti perittonistů.**) —

Obdivuji se, Velebný Pane, Abaxu čím déle, tím více, nejen že v sobě Dyadiku mathematickou chová, ale i přemocnost svědomí vyššího světa, Erinye i Furie morální justicie (fiat ju-

*) Kristus lunární svět 7denní představuje a i dle církve vzkříšení jeho musí padnout v plnoluní, kdežto solární svět má 12 měsíců a 6 vlastností více se staršími 6 uvelebenými.

[18]) Slova: „k přání jest" připsána jsou inkoustem a to nejspíše rukou Amerlinga sama.

**) Dobře praví Bolzano (Beiträge zur begründeten Darstellung der Mathematik na str. III. v předmluvě): Unter allen Wissenschaften ist die Mathematik dem Ideale der Vollkommenheit am nächsten, denn sie hat mehr bestimmte und klare Begriffe, mehr Sicherheit und Überzeugung in den Urtheilen als andere Wissenschaften. Dále praví: Die Mathematik handelt von den Gesetzen, nach welchen sich die Dinge und Wesen in ihrem Dasein richten.

stitia, pereat mundus), ano i vystoupení ze sebe (z člověka) u věku pokročilém, jak Cicero vykládá. Svět ten obstojí sám o sobě; máť prostor i čas (Umsatz) i věčnost, i bez περιττονského člověčenstva; nemusíť Bůh Duch Svatý vždy míti ty kroutivé červy, neboť vždycky může a všudy nahraditi si je (na čas) svojí dyadikou.

Mohouť v processech božských býti meze a prázdné lože i zase lože plné jako mezi planetami, mezi hudbou a světlosvětem.

* * *

Uveřejnil jsem tuto „list" Amerlingův, jak řečeno, podle tištěného exempláru, ač existuje dosud rukopis Amerlingův tohoto „listu". Rukopis ten, jejž mi učinil přístupným laskavě p. říd. učitel J. Duffek (začež mu srdečně děkuji), psán byl od Amerlingovy choti, ale od Amerlinga prohlédnut, opravován a doplňován. Avšak Amerling pak za tisku provedl další změny a především doplňky, tak že definitivní znění letáku Amerlingova máme v tištěném exempláru a nikoli v rukopise jeho. Tištěný „list" obsahuje nejen některé nepatrné pozměny slov a menší přídavky (na př. když vypočítává to, co „pán žádá" v 8 blahoslavenstvích, v rukopise psáno jest jen: „Chudost duchem, smutníky, jemnomyslné atd.", kdežto v tisku doplněno pokaždé proč; na př. „Chudost duchem pro dosažení a porozumění království nebeskému, smutníky neb lkající, an se jim vší spravedlnosti dostane," atd.), nýbrž i větší doplňky a změny. Doplněno značněji jest na př. ve výkladu o říši Kristově (3. odstavcem počínaje) od slov: „Jesti to perittonská skřípanina" až do slov „oddech duševní (dle Slunce)", tedy více než 5 odstavců; o něco dále (o 5 odstavců) následuje vložená partie 4-odstavcová od slov: „Prve u 6—7 klavesů, totiž pudů" až ke slovům „počínati si mohli." Závažnější změny učiněny rovněž v oddíle o „říši Kristově" a to:

1. Počátek 12. odstavce v tomto oddíle zněl v rukopise takto: „Kristus Pán poukázav, jak Bůh se má milovati z celé trojjedinné (sic!) bytosti (ze všech sil svých) u člověka, i přidal hned, že člověk musí uměti milovati i bližního svého jako sebe samého."

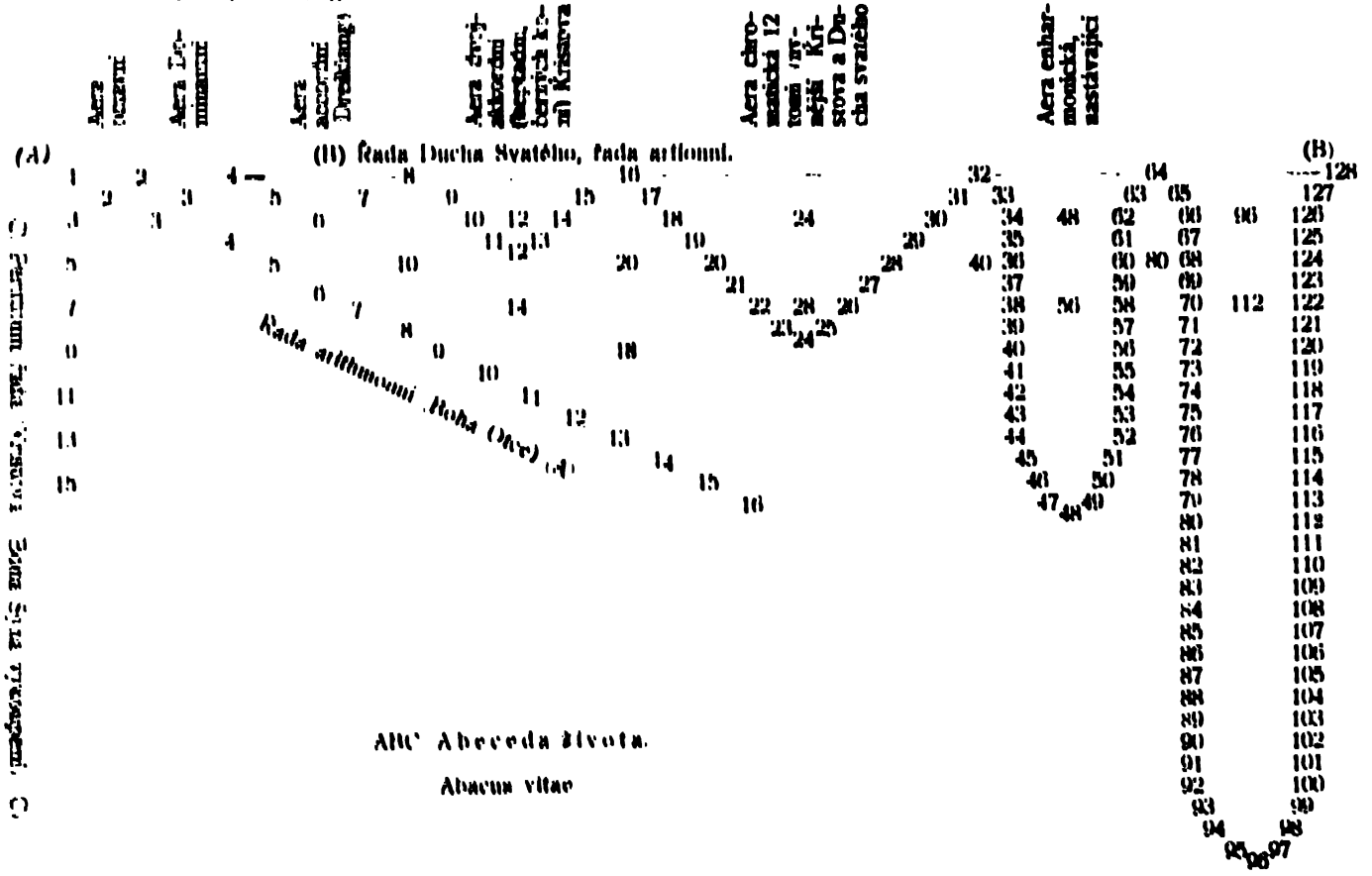
2. Připisek (po podpisu Amerlingově) „Zde, Vaše Velebnosti, musím si trochu pooddechnouti atd." byl původně napsán (rukou Amerlinga sama) následujícím spůsobem: „P. S. Vidím, že celek není dosti spořádaný, vypilovaný, ale jen házený. Račte, Vaše Důstojnosti, odpustiti, psal jsem dobrou rozvahou ve chvatu a v smrtel-

ných pnutích mého života. Bez pochyby jest to poslední má, ač nejsrdečnější práce v životě práce, abych to zanechal svým drahým spolublížním .... Ostatně vím, že věc tato nemusí zůstati při tom, co zde o obouch (sic!) říších Ducha sv. a Krista Pána pravím, ano zajisté každý věk, bude-li tak pokračovati, přidá pátrately svými nové a nové pravdy, důkazy a rozvody, jenž zase na krásné umy (hudbu, malbu, stavbu, básnictví atd.) mocně působiti budou. Věci ty věčné jsou a budou živé a životodarné, i nastanou noví Rafaelové, Dantové, Michelangelové i množství jiných geniů."

3. Veliká změna učiněna v tisku proti rukopisu přemístěním dvou partií. V rukopise totiž slova dodatku „Řada číslic neskončená" až do konce dodatku (a celého „listu") následovala hned po 6. odstavci od konce výkladu o říši Kristově, a slova „Tímto jsem Vaší Velebnosti skončil diasofický výklad" až po slova přípisku (v rukopise arci, jak pověděno, jinak původně napsaného) „Viděti jest, jak testament těžce se opisuje" (v rukopise po slova „množství jiných geniů") nalézala se na konci celého listu; a že Amerling původně jimi chtěl skončiti, ukazuje poznámka jeho nad touto partií, kterou sám v rukopise napsal, znějící: „Na konec psaní!" Než za tisku patrně jinak se rozmyslil a pořádek partií těch převrátil.

Kdežto však všecky dosavad připomenuté rozdíly záležely v tom, že Amerling za tisku přidal k rukopisu dosti nového, jest také přece místo, které z rukopisu bylo vypuštěno a o které má rukopis tedy více. Po 11. odstavci oddílu o říši Kristově (po slovích: „učiniti to, což by všem snažitelům pomohlo") následuje v rukopise poznámka pro sazeče: „zde následuje opis z knížky rukopisné: „Labyrinth světa (Nového života nová přísloví)" na str. 108. — Přidati se ale musí ještě pak následující" (načež následují uvedená slova „Kristus Pán poukázav, jak Bůh se má milovati atd."). Z poznámky té dovídáme se, že Amerling měl v rukopise přichystaný spis uvedeného titulu. Tato „Nového života nová přísloví" dnes, co vím, zachována nejsou, ale že i v tomto spise vykládal Amerling svou diasofii, tomu nasvědčuje to, co pro vložku do svého „listu" (na 6. archu rukopisu) z knížky oné vypsal. Vložka ona zamýšlená (ale pak nevytištěná) zní takto:

Vykoupení člověčenstva. Obraz a profetii celého toho věčné důležitosti děje má diasof ve svém Abaxu nejčistěji, nejodtažitěji, nejúsečněji [při vší neskončitelnosti (∞)] udaný, pak v logi hudební deseti octav



Kdo přečetl pozorně uvedený „list“ Amerlingův, zří, že v tomto diagramu citovaném z „Nového života nových přísloví“ jest obsažena hlavní tresť učení diasofického. Tomu pak, kdo zná diagramové schema Amerlingovy „Školy roční“ z lithografie (Liebischovy firmy v Praze), ani ono seřazení čísel do oblouků nebude ničím novým.

* * *

A ještě nutno dodati něco o tomto zajímavém „listě“ Amerlingovu. Amerling rozeslal výtisky jeho známým svým a přátelům, mezi jiným také tehdejšímu arcibiskupskému bibliothekáři, Th. Dru Jos. Pachtovi (nyní professoru české fakulty theologické). Pachta pročetl pozorně výklady Amerlingovy; měl snadnou práci učiniti množství námitek a výtek Amerlingově práci. Výtky své napsal drobným, ale velmi zřetelným písmem na okraje a dne 16. dubna 1878 poslal vše Amerlingovi. Ten pečlivě pročetl námitky, vložil mezi listy tisku bílé čtvrtky papíru a na ně postupně podle bodů, které vzbudily pochybnosti a námitky Pachtovy, odpověděl neméně podrobně na vše (kromě výtky že „kláves *h* přece není černý, a proč má značiti pýchu“) již 23. dubna téhož roku. Nenapadá nás tuto celou diskussi ani snad odpovědi Amerlingovy k 26 bodům sporným otiskovati; dokument nemá toho významu, aby již nyní tu býti měl reprodukován. Toliko dvě ukázky chceme ze zajímavého jinak exempláře, za nahlednutí v nějž děkujeme rovněž p. říd. učiteli Duffkovi, tuto podati. Pachta přičinil k výroku, že „diasofie může již skoro 21 punktů okázati, jak převelebná jest říše Ducha svatého,“ otázku, které jsou ty punkty. Amerling odpovídá: „Uvedl jsem jich (tuto) 15 od *a* až do *p*, v krátkosti, a o 7 dálších nemluvil jsem, an v spisu Diasofie učeně o tom jednáno“. — A když Pachta při zmínce o Kantovi tomto „střízlivci mudrců“ učinil otazník a připsal poznámku v stejném smyslu o jeho dokazování existence Boží, odpovídá Amerling takto: „Kant u vzdělaného světa, kteréhož já jedině rád bych obrátil, neztratil ještě své ceny a vyznal-li, že nelze mu jest Boha dokázati theoreticky, chytil se střízlivě aspoň praktiky a postuloval Boha co nevyhnutelninu vštípeného od tvůrce zákona mravního v srdce lidské. Byl to kus genialní naproti slabé a oslabené poznávavosti lidské, podobný činu Rudolfa II. s křížem a Colomba s vejcetem přitlumeným, nechtělo-li jinak na puku státi.“ A hned dále píše ještě: „Kanta odsuzovat, že všecko nemohl dokázat a okázat, že tu a tam chybil, bylo by

nevděčné a nespravedlivé. Sv. Tomáš Aq. ani učitel jeho Albert V. nedokázali pouhou vědou filosofickou i s pomoci Aristotela a Platona Školastiků (sic!) Boha křesťanského, neznajíce ani co realisté ani co nominalisté nad svá universalia a nad katagorematy, nad svoji logiku dopravující je supra universalia, mathetica, diasofica atd. Což platen logický popis a jméno olova, jestliže Lavoisier nám nevyskřipcoval, nevymučil jeho hlubší vlastnosti?"

Z těchto ukázek, zajisté postačitelných, pozná čtenář, že Amerling dovedl obratně hájiti svých výroků, i nemusím zvláště připomínati, že vynaložil toto „umění" své zejména na obhájení thesí diasofických, na něž dnes hledíme a hleděti můžeme arci jen se stanoviska historického.*)

*) Do předešlé části vloudila se některá nemilá nedopatření tisková: Na str. 360 ř. 1. shora doplň za „že" slovo „již", v ř. 7. sh. za slovo „Kristus" slovo „pán", v ř. 12. sh. za slovo „pán" přidej „té"; v ř. 1. zdola čti „materialního" (místo „materiálu") a str. 364 ř. 23. zd. čti „udělené" (místo „udělané"). Na str. 353 vypadla poznámka, že výňatek „závěti" (v překladě českém) uveřejnil Jahn v životopise známém na str. 100 n., ale že také přiznává, kterak jest to „vzácný" dokument.

DOKUMENTY

Dr. JOSEF PEŠEK:

NÁVRH STUDIA FILOSOFICKÉHO V LYCEJNÍCH TŘÍDÁCH GYMNASIJNÍCH.

Lístek z dějin středního školství našeho.

Již v prvém desítiletí století 19. ozývají se hlasy po reformě gymnasií. Hlasy tyto během doby ozývají se hlasitěji a hlasitěji, až léta padesátá mají přinésti skutečnou nápravu.[1]) Těchto opravných snah horlivě se účastnil až do své smrti r. 1847 i Josef Jungmann, „jemuž nedopřál osud nepřízniwý, by uzřel čerwánky nowého dne wzbuzení milowané wlasti swé, s kterýmiž tak často duch jeho co nejmilejšími myšlenkami w krajinách obrazotwornosti se potulowal, a na jejichžto skutečném wýchodu s krwácejícím srdcem zaufal".[2])

Návrh na reformu gymnasií aspoň v jednotlivých předmětech podal již r. 1826 c. k. dvorské komisi Jan Jungmann, profesor akademického gymnasia v Praze. Návrh ten týkal se studií matematických, v němž ukazoval na „vyobrazení velmi nízkého stanoviště matematického učení, aneb lépe řeknuto, cvičení v počítání na gymnasiích, jelikož se v něm nedosahovalo poměrných výsledků vzhledem k času předmětu tomu věnovanému".

Roku pak 1844 Jan Jungmann znovu ukazoval ve velikém pamětním spise (skoro o 30 arších) na neudržitelný stav tehdejších gymnasií „v mírné, ale svobodné řeči". Zároveň podán byl návrh na opravu „s poukazem, jak by se mohla příslušným spořádáním a spořením znamenitá jistina pro uskutečnění této opravy zaopatřiti".

Ale pokus ten zůstal pokusem. A ani komise, jež byla svolána za účelem reformy gymnasií, nepřinesla v podstatě nic nového.

Okolnosti ty vedly profesora Jana Jungmanna k důležitému kroku. Odhodlal se r. 1848 vydávati časopis, kde by mohl vyložiti jednak své názory, jednak i názory těch, kdož byli účastni na pamětním spise z r. 1844. Časopis ten otevřen byl názoru každého, kdož o věc měl opravdový zájem. Takovým způsobem vznikl nejstarší středoškolský časopis v Rakousku,[3]) jenž nese obojjazyčný

[1]) Šafránek Jan: Za českou osvětou. V Praze 1898, str. 52 a n.

[2]) Časopis k prospěchu času přiměřených opraw na gymnasiích. 1848 I., str. 1.

[3]) Kabelík Jan: První časopis středoškolský v Rakousku a jeho původce ·

titul (v prvém ročníku na levé straně německy, na pravém česky, v druhém již obráceně): „Zeitschrift zur Förderung einer zeitgemässen Reform der Gymnasialstudien" — „Časopis k prospěchu času přiměřených opraw na gymnasiích". „Odpovídajícím skladatelem" a redaktorem byl Jan Jungmann a překladatelem kandidát učitelství gymnasiálního Ed. Waněk.

V časopise tomto vyšel r. 1849 „Návrh plánu gymnasiálního vyučování pro rozličné krajiny rakouského mocnářství se zvláštním ohledem na Čechy". Běží zde o rozdělení gymnasia na tři části: reální gymnasium (o 4 třídách), lycejní gymnasium a lyceum (po 2 třídách). Předměty měly by se rozděliti na vůbec obligátní, dílem obligátní a svobodné. Vůbec obligátní mají býti: učení náboženství, latinská, německá, národní řeč, filosofická proprava, veličinověda (Arithmetik und Geometrie, theoretisch und praktisch), zeměpis, dějepis, přírodopis, přírodozpyt, krásopis, učení o člověku.

K dílem obligátním náležejí: řecká řeč, krásnověda, vědecká encyklopedie, technologie, kreslení (mathematické umění kreslicí). Svobodné předměty tvoří: ostatní řeči novější, zpěv, kreslení (freie und mathematische Zeichenkunst) a gymnastika (kde možno i plavání).[4])

Nás zajímá zde postavení filosofie v rámci osnovy, jak ji zmíněný návrh podává.

Gymnasia měla poskytovati vyšší všeobecné vzdělání pro všecky stavy. Gymnasia měla být ústavy, jež by poskytovaly „všestranným a poměrným působením, povzbuzováním a vzděláváním všech sil duševních, jakož i bohatou zásobou užitečných věd všem stavům humanisticko-reální vzdělání. Vyučuje-li se tedy na gymnasiích ne dle mrtvého písma, ne mechanické bezživotné zběhlosti, nýbrž v živém duchu každodenně se šířícího, zkoumaného a spořádaného oboru vědy, v duchu každodenně pevněji se stavícího úsudku: pak se chovanci čtyr-, pěti- neb šestiletým takovým vyučováním důkladnému myšlení a hloubání po příčině a původu zvyklému otázka sama sebou takřka vnutí, totiž nestává-li nějakých zákonů, dle kterých taková ponětí povstávají, a jich pravdivost se zkoušeti může, nemohou-li se určiti zvláštní pravidla k myšlení vůbec, bez ohledu na zvláštní obsah jednotlivých ponětí, jichž nešetříce, bychom v našem

Věstník českých professorů, r. 1904 roč. XI. str. 237 a n. a 338 a n. Česká Mysl, VII. (1906) str. 427. Opravuji zde omyl v citování ročníku Věstníku českých prof. Dobře poslouží k orientaci Drtinovo pojednání „O studiu filosofie ve Francii" Athaeneum X, 1893, str. 73 a n. a 103 a n.

[4]) Časopis . . . II. 1849, str. 8 a n.

celém myšlení žádnou podstatu, žádnou pevnou půdu neměli; při těchto otázkách zřetel jeho sám sebou se do vnitř obrátí, pátraje, odkud všechny tyto otázky, pochybnosti a bažení po jich rozřešení pochází; jaká jest ona jsoucnost, ohlašující se takovým činným životem, a v jakých poměrech stojí k tělu a ostatnímu zevnějšku; vnutí se mu otázka, nespočívá-li také cit libosti na jednom a nelibosti na druhém úkazu zevnějška na jistých zákonech, a mají-li i ponětí obdržená o právu a povinnosti základ v rozumu." Tím se odůvodňuje jaksi důležitost zavedení tohoto předmětu na každém gymnasiu. Filosofie jest třeba totiž těm, kdož chtí dosíci všeobecného vzdělání a vyššího postavení . . . „Jest filosofie co věda v myšlení a úsudku, co základ a vrchol veškerých věd nevyhnutelná k dosažení tohoto účele." Ovšem že se v tomto případě nepomýšlí na filosofii „v celé hlubokosti" její a „rozsáhlosti vědecké". Filosofie by neměla býti na žádném učilišti předmětem obligátním. Důvod je dosti zajímavý. „Filosofie (v celé hlubokosti své a rozsáhlosti vědecké) jest, byla a bude vždy vlastnictvím nemnohých vyvolených . . ." Koho nepudí vlastní povolání, pud vnitřní a ustavičné všestranné badání po původu a příčině, nahlédnouti do hlubiny a tajemství zřídla veškerých věd, z toho i školní nucení filosofa neutvoří. Přiznává se, že bez jakési vzdělanosti filosofické nemůže býti nikdo dokonalým právníkem, rozumným lékařem, „způsobným učitelem, jedním slovem, skutečně všeobecně vzdělaným. Ale proti tomu rovněž jest jisto, že lze býti dokonalým právníkem, rozumným lékařem a způsobným učitelem, vůbec vzdělaným člověkem „v plném slova smyslu tomu, kdo nestudoval filosofii v plném významu slova jako dokonalou vědu".

Filosofie má se probírati v VII. a VIII. tímto způsobem:

a) Filosofická propedeutika.

V VII. třídě. V běhu I.: dušesloví, v běhu II.: logika neb myslověda. Týdně 4 hodiny.

V VIII. třídě. V I. a II. běhu: Dobrověda. Týdně 3 hodiny.

b) Esthetika.

V VII. třídě: Dvě hodiny týdně.

c) Filosofická encyklopedie.

V VIII. třídě: Týdně 1 hodinu.[5])

[5]) Časopis k prospěchu času přiměřených oprav na gymnasiích, II. 1849 str. 43.

Jako pomocné knihy se doporučovaly:

J. F. Herbart: Lehrbuch der Psychologie, Königsberg 1816. Drobisch M. P.: Empirische Psychologie, Leipzig 1842. J. F. Herbart: Psychologie, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Königsberg 1825. Twesten A. D. Ch.: Grundriss der analytischen Logik, Kiel 1834. Drobisch M. P.: Neue Darstellung der Logik, Leipzig 1836. Fechners Katechismus der Logik. Hartenstein: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig. Dr. Strümpell: Die Vorschule der Ethik, Leipzig und Mietau 1844. Herbart: Allgemeine praktische Philosophie, Göttingen 1808. Bouterwecks Aesthetik, Leipzig 1806. Eberhards Aesthetik in Briefen, Halle 1833. Griepenkerl: Lehrbuch der Aesthetik, Braunschweig 1827. Ficker's Aesthetik in ihrem ganzen Umfange, Wien 1840. Herbart: Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gründen.

Z českých prací se doporučují:[6])

Hyna Ferd.: Dušesloví skušebné, v Praze 1844. Hanuš J.: Duševěda s pokusem o vysvětlení výrazů duševědných, v Brně 1849. Marek A.: Logika, v Praze 1844. Hanuš J.: Logika a všeobecná Metaphysika. (Tehdy byla teprve v tisku, jako Dra Čupra Filosofická encyklopaedie.) Klácel M.: Dobrověda, v Praze 1847. Palacký Fr.: Krásověda čili o kráse a umění (Č. Č. M. 1827 a 1829). Okus české terminologie filosofické, obzvláště krasovědné (v Kroku IV.). Klácel M.: Mostek aneb sestavení skromných myšlének o tom, na čem každému záležeti má, v Olomouci 1842. Klácel M: Rozvinutí vědectva (Č. Č. M. 1841).

Ale ještě v témž sešitě objevilo se pojednání „O studium filosofickém v lycealních třídách gymnasiálních". Auktor pojednání ukryl se pod šifrou Dr. V. V. a v německém textu Dr. W. V.,[7]) kde autor jinak hledí na důležitost filosofie ve střední škole. Začíná výkladem slova „filosofie". Slovo „filosofie" neznamená tak jedinou na jediný určitý předmět vázanou vědu, jako více soujem určitých věd účelem a způsobem jednacím od sebe rozdílných, které jedině pospolitým výměrem pojmu spojeny býti se zdají. „Na to ukazuje i jméno, nezměnitelné již se skoro stavši, které se strany jedné k patřičnému skromnému o sobě smýšlení napomíná, s druhé strany rozsáhlost filosofického badání, žádným jednotlivým objektem neobmezeného, zřejmě ukazuje." Již staří rozeznávali ethiku, fysiku a dialektiku; co Kant o tom smýšlel, jest patrno, a jenom chtivost slav-

[6]) Tamtéž, str. 44.
[7]) Tamtéž, str 44

ného všeobecnění a pohodlnost jediného nejvyššího principu byly příčinou, že v nejnovějším čase „jediná věda oné jediné idey“ („Eine Wissenschaft der Einen Idee“) ve filosofii se hlásala. „Zdá se na každý pád filosofie úplné právo míti na jméno, jaké se obyčejně jenom vědám přírodním (Naturwissenschaft) dává.“

Po osvětlení slova „filosofie“ pokračuje dále: „Nejdříve se vyvinuje tlupa spojených vespolek myšlenek („Eine Gruppe von innig zusammenhängenden Gedankenmassen . . .“) z oboru věd filosofických. Časně pozorujeme chyby a nedostatky, zmatky a odpory, kterých ony pojmy na sobě mají, nimiž si svět našich zkušeností představujem; v této nesrovnalosti leží pohnútka a nikdy udusiti se nedající pud k pokroku, jenž by nám vysvětlení dal, a tak povstává metafysika, a co zde všeobecně podotknuto, nacházíme světle dokázáno v nejstarší řecké filosofii s jejími otázkami o pralátce („nach dem Urstoffe der Dinge“), o možnosti pohybování, o tom, co je.

Zcela nezávisle od této tlupy myšlenek („von diesem Gedankengange“) poskytují se nám nové příležitosti připojení našeho rozumování („Spekulation“) v mravo-estétickém vědomí; že jisté smýšlení, jisté jednání, jakož i s druhé strany jisté soustavy zvuků, barev, forem líbiti se nám musejí, to nás vede v nový okres, jejžto prozatím krásovědou nebo estétikou v nejširším slova smyslu pojmenujem, a za jehožto nejznamenitější oud se mravouka nám ukazuje.“ Spisovatel cituje na tomto místě známou větu, že „Sokrates uvedl filosofii, kterážto dříve v nebi bydlela, v chýže smrtelníků . .“

Obor nauk filosofických zavírá „myslověda“ čili logika, jež se dlouhý čas jmenovala „umou disputační“. A vzniká tehdy, když „oba myšlenek obory“ tak dalece pokročily, že se dostavuje potřeba „vědeckého sestavení“, obrací se pozornost naše na zákony a formy myšlenek.

Filosofie se tedy jeví v „trojnásobnosti“ („in der Dreiheit“) metafysiky, krásovědy a myslovědy. Nyní by běželo o stanovení pořádku, v jakém by po sobě měly následovati. Se strany jedné každá z nich je samostatná, a „stejnou mají mezi sebou důstojnost“, kdežto „ohledy zevnější, vychovatelské“ žádají jistý pořádek, „pokračující od zřetelnějšího k tmavšímu“.

Tím způsobem zavedena byla „proprava“ k filosofii. Rozeznává se v ní „díl materialní od formalního, prvnější co duševěda, poslednější co myslověda“. V onom oddílu má se žákovi dostati přípravy k pravé filosofii. Duševěda musí si všímati důležitějších „sad“ z metafysiky a hleděti jich náležitě upotřebiti, podávati vý-

klad formou vědeckou, jakož i navazovati na věci známé. Mysloveda pak musí „s výšky své abstrakce sestoupiti a co upotřebení mysloveda nechati místa pro rozličná i filologicko-historická poznamenání."

Na tuto přípravu může teprve navázati „mravoučná filosofie", ku kteréž jakožto praktické filosofii i také praktická potřebnost nejvíce nutí a od kteréž i právem účinky na mravy očekávati se dají". Zde možno příležitostně podávati též „poučení krásovědná" aneb se „smíšena s četnými duševědnými, starožitnými, dějepisnými umy sbírají k pravé krásovědě (zu der eigentlichen „Aesthetik"), aneb filosofii umy („Kunstphilosophie"), jak se obyčejně říká."

Konečně přichází na řadu metafysika, „kterážto před pouhou zvědavostí a přemáhlením nejdéle se schovává".

A tu jsme u kapitoly velice choulostivé. „Obtížná cesta vede skrze rozličné problemy, kteréžto co největší útoky pochybnosti ukazují, a otvírá konečně vyhlídku do přírodovědné filosofie a duševědy a tím jsou sady v propravě dané ospravedlněny. Ku konci si pak metafysika a mravovědná filosofie podají ruce, když se jedná o bytí oné bytnosti, která spolu nejvyšší předmět víry působí — v učení náboženském." („In der Religionsphilosophie.")*)

Spisovateli běželo v tomto článku o rozdělení studií filosofických v třídy lycejní. Při tom jest dlužno všimnouti si dvojí věci: všeobecně způsobu vyučování filosofického a zvláště určení ústavu vyučovacího. Dvouletý běh lycejní jest určen k tomu, „aby se v něm všechno dříve na gymnasium částečně přednášené ve vyšší organický celek spojilo, avšak beze vší jednostrannosti pozdnějšího studium fakultního." Auktor domnívá se, že slovy těmi důležitost „vzdělání filosofického, a sice nejen onoho suchého a nuzného, s jakým se mnohý spokojiti chtěl," dosti odůvodnil. Neníť snad zapotřebí odvolávati se na známou větu: „Filosofie jest základ a konec vší vědy," („Philosophie ist Wurzel und Gipfel zugleich von allem Wissen") kterou rozšířil jakýsi novotník — „ona usaduje naši vědomost." („Sie verdichtet unser Wissen.")*)

Běží dále o rozvrh látky. První třída lycea má se věnovat

*) Časopis k prospěchu času přiměřených oprav na gymnasiích, II. 1849, str. 45. Auktorem je patrně Wilhelm Fried. Volkmann, který r. 1850 vydal „Die Lehre von den Elementen der Psychologie als Wissenschaft" u Jana Spurného. Tehdy byl Volkmann soukromým docentem. Než český překlad často nevystihuje přesně německého originálu.

*) Časopis . . . 1849, str. 47.

propravě. Všeobecný úvod ať ukáže na poměr filosofie k ostatním vědám a k životu — „do obou okresů žák již vstoupil.“ Potom se může teprve vykládati psychologie, „kterážto má před logikou zvláštní původní zajímavost.“ Může navázati na všecky žákovi známé předměty. Hned na přírodopis člověka. Mluví se tam o těle a jeho soustavách, o nervech, a odtud je již lehký přechod k duševědě, „smyslnosti vedou k citům — již jest vyhráno.“ — Na otázku, jak city na sebe působí, „jestliže současni jsou,“ odpovídá autor takto: „Jakožto síly, praví bedlivé pozorování, a tím se otvírá pole pro mathematické pojmy, žák s radostí pozoruje, že skrze nabytou mathematickou vzdělanost má podklad, o jehožto možném upotřebení ničeho netušil. Před jeho očima splývají a rozplývají, tratějí a navrátějí se rozličná ona představení, na nichž zvyk, rozmar, rovnováha a pochybování, (Gleichgewicht und Bewegung) city a žádosti se zakládají. A zde mu naskytují jeho klasická studia hojnost příkladů a spolu také jej nabízejí k odvážnějším vysvětlováním. Od žádosti vede cesta ku chtivosti, od této k povaze, dokonalost povahy jest ale mravnost; tu končí duševěda; končí, vyřknuvši heslo filosofie mravovědné.“

Po duševědě může se teprve přikročiti k myslovědě. „Wer den Process kennen gelernt, der dem Denken zu Grunde liegt, interessirt sich auch für die Produkte des Denkens.“ Také myslovědu lze snadno navázati na ostatní vědy pěstované na gymnasiu a lyceu. „Důkazy mathematické, sofismy starých klasiků, dlouhé oudování přírodopisných soustav („die weite Gliederung naturhistorischer Systeme“), přísnost pojmů geometrických — vše to ukazuje na myslovědu, jakož i myslověda zase v těchto hojnost příprav („eine Masse von Vorarbeiten) nalézá.“ Protože „cesta uvnitř myslovědy jest příliš známá a příliš pevná“, nemíní ji zde autor probírati. Poukazuje jen na zajímavý a poučný druhý díl myslovědy, který „jedni upotřebenou myslovědou („angewandte Logik“), druzí učení o vědách („Wissenschaftslehre“), třetí učení o methodě („Methodenlehre“) nazývají, kde se k praktickým cvičením ve vyměřování pojmu a o rozdělování častá příležitost naskytuje, a kde i učení o důkazu a o methodě patřičné místo nalézá.“

Druhý rok studia lycejního by se měl věnovati „dílu filosofie-krasovědnému,“ zvláště filosofii mravoučné. „Bez filosofie mravoučné bude úloze lycealní v hořejším smyslu jen na půl zadost učiněno.“ A auktor má proto důvody velice vážné. „. . . Kdežto klasická studia, mathematika, ba i přírodopis skrze duše- a myslovědu své zdokonalení dosahují, zů-

stal by bez filosofie mravoučné dějepis mrtvý, náboženské učení jednostranné. Dějepis mrtvý, protože nervů oživujících zbaven, jaci v oných ideách jedině hledati se mají, jejichžto vyobrazení předmětem jest filosofie mravoučné, a bez onoho lidumilného, vášni sprostého (leidenschaftslose) a vyššího porozumění dějepis něco nemožného jest. Učení náboženské zůstane bez mravovědy jednostranné, neb oboje činí pospolu veliký celek, jedno povyšuje a upevňuje druhé. Pravá filosofie mravoučná" — praví W. V. dále — „není náboženství nebezpečná, ani pobožnosti na újmu. Mladík, jenž na rozcestí stojí k stáři mužnému, musí cítiti a musí uvážiti, že, co před náboženstvím hřích, to před zákonem mravouky je nerozum („Unvernunft"). Oba předměty mají srůsti a se vzájemně usilniti (sich verstärken), jestliže se od nich má očekávati odpor proti bouřlivým žádostem nestálého života. Čistě náboženská vzdělanost (rein religiöse Bildung) to nikdy a nikde dokázati nemůže, nechce-li zvláštní svou povahu opustiti." Auktor varuje před zlými následky, jež by mělo vyučování lycejní bez mravouky. A táže se, zda se to nezdá býti podivným, vzíti mládeži tak mocnou ochranu „před budoucností, která i nejchladnějšího z nás tesklivostí naplňuje?" — Filosofie mravoučná patří na lyceum, ne na universitu. „Kde lidskost okázati se má, tam je učení o lidské cnosti nevyhnutelné." Universita jest rozdělena na fakulty a „každá fakulta je krok k budoucí jednostrannosti života, ale lyceum je jednotné, ono ještě nezná rozptýlenost lidských okresů oučinkování, — a tam se má a musí ku prospěchu čisté lidskosti mluviti."

Také filosofie mravoučná dobře se shodne s jednotlivými předměty, při nichž je dosti příležitosti k jejímu výkladu. Možno vyjíti od duševědy, příklady a hojnost látky poskytne dějepis, „odůvodnění a pohnutky k všeobecnému (Bestättigung und Veranlassung) mnohostrannému posouzení poskytuje klassická mravouka (Moralphilosophie) starého věku, konečně přináší ouplnou spokojenost srovnání a spojení mravovědy s náboženstvím."[10])

Konečně může dojíti na pravou krasovědu. Lycejní žák měl již dávno příležitost, při četbě klassiků „dělati si krasovědné poznamenání." Ostatně k tomu ho také vede „posuzování v dějepisu literatury."

Poznatky tyto spojiti v jednu vědu je již snadno, „a není zapotřebí náš čas teprv upomínati na filosofii umy" (Kunstphilosophie). — Při tom dlužno rozeznávati tři části: „vyvinutí všeobecných pojmů,

[10]) Časopis . . . II, 1849, str. 49.

(Entwickelung der allgemeinen Begriffe), vědu o vkusu (Lehre vom Geschmack) — a o umě (von der Kunst)."

Auktor se domnívá, že tím k celé otázce náležitě odpověděl. Jak pozorovati, pravou metafysiku vyloučil, za to akcentoval část krasovědnou. Živly empirické našly zastoupení v duševědě, myslovědě a krasovědě, a filosofie mravovědná „v ouplné čistotě udržena."

Na konec svého pojednání klade auktor přehled „rozdělení předmětův a celé soustavy v částech. Seznámíme se zde zároveň s dalším pokusem o filosofické názvosloví.

První třída lycejní.

Pololetí I.: Úvod: Pojem, soustava, methoda filosofie, její úloha, prostředky, užitek, poměr k vědě a životu. Duševěda: Tělo v poměru k duši, city, „vahoměrství a pohyboměrství myšlenek („Statik und Mechanik der Vorstellungen"), myšlení, osvědomělé zpozorování (Apperception), sebevědomí (Selbstbewusstsein), krasocit (Gefühl), žádost (Begehren), chtivost (Wollen), povaha (Charakter). Dodatkem by mohly býti závady a nemoci duševní (Seelenstörung und Seelenkrankheit). Kromě toho rozbor Shakespearových karakterů. Pololetí druhé: Myslověda: úvod, pojem, úsudek, zavírání (Einleitung, Begriff, Urtheil, Schluss), učení o vědě (Wissenschaftlehre): výměr pojmu (Definition), rozdělování (Eintheilung), důkaz (Beweis), methoda. Vedle toho i praktická cvičení. W. V. určuje této látce čtyři hodiny týdně.

Druhá třída lycejní:

a) filosofie mravoučná:

Pololetí I.: Úvod: Zkouška (Kritik) principů mravoučných starého i novějšího věku, vyvinutí (Entwicklung) jednoduchých ideí, „potah na společnost" (Anwendung auf die Gesellschaft), základové filosofie právoučné (Grundlinien der Rechtsphilosophie).

Pro pruhé pololetí stanoví: Učení o cnostech (Tugendlehre), učení o povinnostech (Pflichtenlehre), živlové učení o dobru (Elemente der Güterlehre). V obou pololetích po třech hodinách týdně.

b) krásověda (Aesthetik):

V pololetí prvém má se probrati: úvod, metafysika krásného („Metaphysik des Schönen"). Pojem krásného, vznešeného, tragi-

ckého, libezného, komického (Begriffe des Schönen, Erhabenen, Tragischen, Anmuthigen, Komischen); odrůdy krásného (Unterarten des Schönen), o škaredém (vom Hässlichen), spřízněné pojmy (verwandte Begriffe), o vkusu (vom Geschmack).

Pololetí druhé budiž věnováno: všeobecné theorii umy (Allgemeine Kunsttheorie), básnictví (Poetik) a řečnictví (Rhetorik), výtvarnému umění (Bildende Kunst) a hudbě (Musik). V obou pololetích po třech hodinách.[11])

Věru idealní to návrh, a jak daleko jsme uskutečnění toho všeho ještě dnes!

[11]) Časopis . . . II., 1849, str. 49.

ROZHLEDY.

FRANT. KREJČÍ:

A. PSYCHOLOGICKÉ.

(Pokračování.)

1. Rehmke operuje při svém dokazování duše s pojmy „jednotlivina“ (Einzelwesen) a „případek“ (Bestimmtheit); oboje jsou dány ve zkušenosti. Avšak při tom nesmí se zapomínati, že oba ty pojmy jsou souvztažné, takže žádná jednotlivina není dána bez případku, a je-li dán případek nějaký, jest s ním dána eo ipso nějaká jednotlivina, jejíž jest případkem. Ale s důrazem pravím, že jest dána, že ji musíme přijímati, jak jest dána, a že, jsme-li nuceni teprv uzavírati, jaká jednotlivina náleží k danému případku, není tato jednotlivina dána.

A co není dáno ve zkušenosti, tomu nenáleží čest a přednost bezesporosti a nehodí se za bezpečné východisko žádné vědy, ani tedy psychologie.

Tak se to má s duševním Einzelwesen. Jsou-li dány „cítění“, „myšlení“, „chtění“ jako případky něčeho, musí dáno býti i to, čeho jsou případky. A to něco jest dáno, jak Rehmke sám uznává, totiž dán jest jakožto Einzelwesen člověk, jenž cítí, myslí, chce. A s tím se musíme jako daným spokojiti, jako se s tím spokojují empiričtí psychologové, shledávající v tak zvaném psychofysickém paralelismu nejsprávnější výraz, nejsprávnější pojmové vyjádření dané skutečnosti. Duševní Einzelwesen dáno není. Rehmke k němu dospívá, jak jsme viděli rozeznáváním toho, co dáno jest jako vnímatelné a toho, co dáno jest jako nevnímatelné. Avšak nikde a nijak není patrno, že by nevnímatelné případky *nutně* poukazovaly na nevnímatelné Einzelwesen.

Rozhodujícím musí býti přece, co je dáno. A je-li ve zkušenosti dáno, že případky nevnímatelné (jako cítění, chtění) dány jsou s jednotlivinou vnímatelnou (v našem případě „člověk“), musí nám to býti faktem, s nímž musíme počítati a ne se přes ně přenésti nedůsledným kalkulováním.

Buď jest nám poslední instancí, co je dáno; pak jest se toho důsledně držeti, anebo není poslední instancí, pak se daného nemáme práva dovolávati.

2. Rehmke dále operuje s pojmy: „bezprostředně dané“ a „sprostředkovaně dané“, jež kříží s pojmy „názorné“ (vnímatelné smysly, Anschauliches) a „nenázorné“. Duše potom jest případ bezprostředně daného, nenázorného. Sestavuje tuto desku:

Dané (das Gegebene)

bezprostředně dané — sprostředkovaně dané

názorné — nenázorné — názorné — nenázorné

Tu je poměr „daného“ a „názorného“ nesprávně vytčen. Žádné názorné není dáno bezprostředně. Bezprostředně dány jsou nám jen stavy našeho vědomí a o nich rozeznávání názornosti a nenázornosti neplatí. Sprostředkovaně dáno jest nám to, co pokládáme za děje světa vnějšího a ty pak mohou býti názorné (ať ten pojem definuji jak definuji), nebo nenázorné. Unmittelbar gegebenes Anschauliches gibt es nicht! Rehmke uvádí za příklad bezprostředně daného nenázorného jen: ich fühle, ich denke, ich will; avšak téhož druhu je ich sehe, ich höre a nejen to; bezprostředně daným nenázorným jest též ich sehe diesen Baum, ich höre singen. Teprve, když odhodlám se obsah stavů vědomí (který v našich příkladech je vyjádřen slovy „diesen Baum“ a „singen“) oddělovati od stavu vědomí a přenášeti mimo sebe, má „názornost“ a „nenázornost“ smysl. Pak jest to, co domnívám se vnímati, jakožto prostorné (das im Raum Gegebene), rozdílné od toho, co domnívám se vnímati jakožto neprostorné; ale vnímatelné = uvědomitelné jakožto stav vědomí, jest obojí stejné.

Jest tedy schéma Rehmkovo opraviti takto:

Dané

bezprostředně dané — sprostředkovaně dané (erschlossen Gegebenes)

názorné — nenázorné.

A když Rehmkovo schéma takto opravíme, nemůže sloužiti za podklad důkazu o duševním Einzelwesen.

3. Na straně 16. Rehmke praví toto: Zjistivše, že pouze jednotlivina jest proměnlivá, pochopíme teprv zřetelně, co jsme tvrdili výše o světě, který sám nemůže býti jednotlivinou, že totiž sám nemůže býti proměnlivý a že větě: „svět se mění“, rozuměti jest jen v ten smysl, že „jednotliviny, z nichž skládá se svět, se mění“ (dass

die Einzelwesen „in der Welt sich verändern“)... Skládá-li se však svět z jednotlivin a mění-li se tyto, jak možno říci, že svět se nemění? Změní-li se jednotliviny „ve světě“, vypadá přece svět jinak, jest jiný, než když jednotliviny se nezměnily; tedy se změnil také.

Na tomto paralogismu zakládá se ponětí změny; a jestliže ponětí to je jedním z článků důkazného řetězu existence duše, je celý důkaz ohrožen. To je patrno, aniž bychom podrobnosti uváděli, jako je patrno, že řetěz, v doslovném smysle vzato, se rozpadne, je-li jediný jeho článek porušený.

Musím říci atd., neboť nelze všechny slabiny Rehmkova postupu myšlenkového uváděti.

Tyto zde uvedené dostačí k důkazu, že Rehmkovo východisko pro psychologii jakožto vědu empirickou nestačí. Rehmke definuje v první větě své knihy psychologii jakožto vědu von dem Besonderen unserer Welt, das wir Seele nennen čili po česku: psychologie jest věda o tom, co nazýváme duševním. Tamže činí podmínkou vědecké práce Voraussetzungslosigkeit, nezávislost na předpokladech (nedokázaných). Ihned však podotýká, že tato „nepředpojatost“, tato nezávislost na předpokladech má svou mezi an der vorausgesetzten Tatsache ihres Gegenstandes, t. j. zase po česku, že předmět psychologie nutí ji k předpokladům jistým.

Takové předpoklady Rehmke činí a tím se, jak jsme viděli, prohřešuje empirickému stanovisku, které předstírá, vědomě. Právem jsem tedy na počátku referátu poznamenal, že empirického stanoviska zneužívá, aby zachránil dualism.

Jak se to vše, abych tak řekl, vymstí v podrobné analyse jevů duševních, ukázal jsem ve zmíněném referátě o prvním vydán Rehmkova spisu v „Naší Době“.*)

DR. JOS. KRATOCHVÍL.

B. ETHICKÉ.

(Dokončení.)

5. Všecky spisy, o nichž jsme v těchto „Rozhledech“ referovali, dokazují opravdovou snahu po sesvětštění morálky, po úplné emancipaci mravních problémů od theologie, metafysického abso-

*) V Rozhledech těchto, jakož i v Čádových Rozhledech po systémech filosofických bude v příštím ročníku pokračováno dle programu naznačeného v tomto ročníku nadpisem Rozhledů.

[illegible] od každého dogmatismu vůbec. Právě opačným však [illegible], jak přirozeno, jde Eugen Kadeřávek ve svém spisu „Morálka filosofická“ (I., II. V Praze 1906. Nákladem Dědictví sv. Prokopa. Cena 6 K.) Jeho morálka spočívá úplně na předpokladech theologických, tak že by se mohla nazývati spíše „theologická“ než „filosofická“.

Jak nadpis knihy Kadeřávkovy praví, nazývá auktor ethiku „morálkou filosofickou“, zajisté ne zrovna nejsprávněji. Ujímáť se v poslední době téměř u všech národů název „ethika“; bylo by tedy jistě nejlepší výraz ten přijmouti aneb ponechati aspoň název starý „morálka“ či „filosofie morální“. Definuje ji pak „věda o mravním pořádku života lidského, z nejvyšších zásad rozumových přirozeným světlem rozumu lidského čerpaná.“ Je netoliko vědou, ale také uměním, ba uměním všech umění, jelikož pořádá veškero jednání lidské, aby dosažen byl nejvyšší a poslední cíl života lidského řádem přirozeným podle nejvyšších zásad rozumových. Morálka filosofická liší se od mravouky, soustavy předpisů o mravním životě lidském, neboť ji má předmětem, který vědecky pojednává, pořádá a z nejvyšších důvodů vyvádí. Liší se od theologie morální předmětem, zřídlem a methodou, neboť morálka přirozená obírá se pravdami a prostředky odnášejícími se k dosažení cíle přirozeného; poznává je přirozeným rozumem a vyvádí je z nejvyšších zásad rozumových, kdežto morálka nadpřirozená vykládá pravdy z nadpřirozeného zjevení božího a jest řízena neklamným učitelstvím církve katolické. (Úvod, strana 3—4.)

Předmětem morálky filosofické látkovým jsou mravní ceny lidské a vše, co na mravní jednání působí, na př. zákon, svědomí. Předmětem formálným jest jejich morální dobrota čili spořádanost, která jim přísluší, přiměřenost jejich ke člověku jednajícímu. Pramenem morálky filosofické jsou: 1. jistotné zásady přirozeným světlem rozumu lidského poznané, v nichž zjevuje se Bůh; 2. lidská zkušenost vlastní i cizí o přirozenosti lidské, jejich potřebách a vlohách . . .; 3. dějiny, jež nám vykládají smýšlení a jednání jednotlivých lidí i celých národů. „Pravé pak morálce učí filosofové aristotelicko-thomističtí: Gutberlet, Cathrein, K. Mayer, Liberatore, Zigliara, Stöckl Costa-Rosseti“ — končí Úvod svůj pan auktor. Slova ta karakterisují dostatečně celou jeho knihu, k jejíž prvé i druhé části použito celkem pět pramenů, jak chlubně je napsáno na po-

slední straně knihy. Toť jistě nejmodernější a nejkritičtější způsob v sestavování vědeckých děl!!!

Celou práci rozdělil si pan auktor dle vzoru četných latinských thomistických příruček filosofie morální na dvě části: Část prvá zkoumá příčiny mravnosti činů lidských, vyšetřuje tedy vlastně obecné mravní pojmy a zásady. Část druhá aplikuje všeobecné tyto principy na jednotlivé stavy a poměry člověka. K části té pak přidává Kadeřávek dva dodatky: 1. Jak soudí zdravý rozum o mravnosti náboženské a bezbožecké a 2. O emancipaci žen.

Daleko by nás zajisté vedlo, kdybychom chtěli dopodrobna rozebírati a kritisovati jednotlivé kapitoly knihy páně Kadeřávkovy. Podotýkáme hned předem, že již rozdělení a postup jednotlivých kapitol zvláště v části prvé nezdá se nám nejvhodnější a nejlogičtější. Správně ovšem počíná pan auktor tuto část pojednáním o příčině účelné mravnosti činů lidských. Účelem tím naprosto posledním jest Bůh — blaženost pro člověka nejvyšší. Ježto však k blaženosti docházíme nějakými skutky, bylo by bývalo nejsprávnějším, kdyby auktor postupoval přísně logicky a navázal na tu kapitolu ihned pojednání o skutcích lidských, které vycházejí buď ze svobodné vůle člověka neb z jeho přirozenosti smyslné i vegetativní. Pak teprve by bylo bývalo na místě pojednati o jejich mravnosti a odtud přejíti k všeobecnému zákonu mravnímu a lidskému svědomí.

Mravnost definuje auktor „jistý způsob, jakým čin lidský vychází z rozumu a svobodné vůle“, tedy závislost činu na rozumu a vůli, přiměřenost činu k přirozenosti právě lidské, čímž se liší čin lidský od činu člověka, pokud je živočichem a který má člověk společný se zvířetem. Soudí-li rozum můj, že čin jest přiměřený mé přirozenosti právě lidské, a umíním-li si jej svobodně vykonati, jest čin mravně dobrý; soudí-li rozum můj, že není přiměřený, a umíním-li si svobodně jej vykonati, jest čin ten mravně zlý. Patrno tedy z toho, že jediné činy vůle jsou bezprostředně a o sobě mravny, že mravnost jest podstatně jedinečná, osobní; podnět mravnosti pravý a bezprostřední jest člověk jedinečný, mravnost lidu znamená součet mravností jednotlivých lidí, pokud vespolek na sobě závisejí.

Z Aristotelova tohoto pojetí mravnosti stanoví auktor nejvyšší obecné pravidlo přirozeného zákona mravního: Zachovávej řád, který tobě, bytosti rozumné, ve všech poměrech tvých sluší. Ethika pak, aby mohla člověka ve všech stavech a pomě-

rech bezpečně vésti, vyšetřivši v prvé části obecné mravní pojmy a zásady, musí stanoviti, čeho vyžaduje řád mravně od člověka v jednotlivých stavech a poměrech. Kdežto v prvé části postup byl analytický a induktivní, jest methoda části druhé synthetická a deduktivní na základě v první části položeném. Tedy Kadeřávkovo, či správněji aristotelsko-scholastické pojetí morálky je čistě normativní. Zkoumají se jednotlivé poměry a povinnost člověka, a při každém tážeme se, co přísluší neb nepřísluší; dle toho pak stanoví se určitá norma pro každý stav.

Povinnostem odpovídají ovšem i určitá práva, nutno tedy uvažovati nejen o povinnostech, nýbrž i právech, jež člověku příslušejí jednak pokud je jedincem, jednak pokud je členem společnosti.

Nutno pak přiznati, že tato druhá část knihy páně Kadeřávkovy je věru zajímavá a praktická. Je v ní jasně vytčeno, jaké jsou zásady křesťanské, resp. katolické ethiky, jak pohlíží církev na některé otázky velmi choulostivé, jako je socialism, smlouvy, organisace státní, právo mezinárodní, manželství, stát a církev, církev a školství, moc soudní, trest smrti, válka a pod. Ač části ty na mnoze jsou až příliš stručně podány, nelze jim upříti praktičnost a užitečnost pro ty, kdož chtějí správně poznati názory katolické církve na zmíněné otázky. Pravím úmyslně názory katolické církve, ne Kadeřávkovy, ježto celá jeho kniha není než českým výkladem toho, co podávají oficiální latinské příručky, ať „Philosophia moralis“ či „Institutiones iuris naturalis“ či „Theologia moralis“ nebo jakkoliv podobně nazvané. Auktor to konečně sám přiznává, když jako prameny cituje pouze: Cathreina, Meyera, Costa-Rosettiho, Liberatore a Müllera.

LITERATURA.

Adolf Brož: **Národní výchova**. 1907. Nákladem vlastním. Tiskl V. J. Ehl v Úpici. Str. 89. Cena 2 K.

Účelem knihy jest (str. 5.) podati novou theorii výchovy, totiž „výchovy mravní, dosažené tělesnými cvičeními".

Pokud měl snad spisovatel v úmyslu ukázati, kterak možno cvičeními tělesnými, tedy vyučováním tělocviku, přispěti k mravní výchově a pokud tím by chtěl nedostatky nynějšího způsobu vychování nahraditi a tak výchovu doplniti, aby dosáhlo se spíše jedině správného cíle tělesné a mravní dokonalosti, potud dlužno uznati, že podává lecos zajímavého a poučného. Cvičení tělesná netřeba doporučovati; spisovatel však dává důraz na cvičení v družstvech 6—11členných, o němž se domnívá, že tu lze zásadu: Miluj bližního svého jako sebe samého, snadno prováděti, neboť každý z družstva přináší ve prospěch celku tolik, kolik béře zpět; úspěch jednoho z nich rozmnožuje úspěch ostatních, poklesek jednoho z nich připadne k tíži všem. „Vládnou odměnou i trestem, pochvalou i pohanou společně, rukou nedílnou. Z počátku jest ovšem význam bratrstva nepatrný, vždyť jsou to děti, které vstupují do života. S přibývající dovedností stoupá i podnět ke združování se a nastává potřeba výběru. Tělesné i mravní síly chovanců přicházejí k větší a větší platnosti, rozdíly mezi nimi rostou, nevyrovnávají se tak snadno, a tak bezděčně vytvářejí se kroužky zdatnějších a slabších. Veřejně prokázanou způsobilostí dáno jest všem poznati cenu každého." (Str. 62.)

Družstva čili bratrstva jsou tedy nejlepší školou „bratrství" ve smyslu ethickém, ve kterém „bude stálým živým podnětem všeho ethického snažení, pokud bude na světě více než jeden člověk. Potřeba tělesné výchovy jest tak samozřejmá, jako každodenní potřeba chleba. Jestliže převážná většina lidí dobývá si chleba hmotnou prací, tedy jistě všichni potřebují k obhájení živobytí tělesného zdraví, kteréž zvyšuje se tělesným cvičením . . . Není lepšího prostředku, by se vychoval lid dělný, pravého vědění a vznešeného umění chtivý, lid dobrý a rozumný, než jsou tělesná cvičení ve službě mravnosti. I my budeme šťastnější, když toho prostředku užijeme a veškeré své veřejné i soukromé jednání založíme na slovech, která nepominou, i když země a nebe pominou. Volám proto ke všem lidem dobré vůle: „Dejte mládeži za pokrm jas cvičiště a za nápoj vůni ze zahrad duše bratrstva."

Avšak spisovatel není dosti jasný ve svých výkladech, takže nelze si dobře představiti, jak by výchova v jeho smyslu v některých nevyhnutelných podrobnostech vypadala. Na př. má býti tělocvik středem, osou veškeré výchovy od 3.—4. roku do 18., kdy dle str. 62. končí? Anebo by družstva tvořila se i při hře, jež by byla

methodou vychovávací na prvním stupni, i při činnosti výchovné, mající převahu vědeckého pochopení na druhém stupni?

Kritická stránka spisu, který zamítá dosavadní základy výchovy, je dosti povrchní a nesvědčí o náležitém rozhledu po theoretickém poli pedagogickém. Pojmový podklad reformy spisovatelovy a zdůvodnění stanoviska vytčením cíle výchovy jsou proto nedostatečné. Za příčinu nedostatečnosti dosavadní výchovy pokládá atomism, psychologii, individualism a individualistickou ethiku. Je tedy „potříti" klade si za úlohu, domnívaje se, že plynou z Herbartismu.

Nebudu vypisovati jednotlivosti. Ze všeho vyzírá, že za jediný „jistý, nevyvratný, bezvadný důvod" pedagogiky pokládá nábožensko-mravní pojetí života (48.) a sice ve smyslu katolickém: neboť „náboženské dogma stojí neotřeseno, platnost jeho tím, že mravnost jest, není popřena, ale naopak podepřena, protože selhaly všechny pokusy a snahy ji odstraniti, selhaly i útoky na ně: dogma šlo před vývojem mravů a vědy o nich." (50). A na str. 8. čteme: individualism jest do výchovy uvedený protestantism, čelící katolickému universalismu! Spisovatel nepochopil pojem individualismu a pojem Tolstojova náboženství, proto také nerozumí poměru psychologie k pedagogice.

Proto také mohl napsati výroky jako: „Dokud psychologie stará se jen o sebe, jest silně lesklá tretka: učí lidi šetrně posuzovati cizí osobnost a její jednání, ačkoli totéž praví také morálka.. Psychologie je v této příčině světový protest proti zdravému rozumu." (33.)

„Zdivočelý dobytek jest vrcholem vkusu individuální výchovy." (36.) „Studovati ethiku doporučují filosofové asi tak, jako nabízí své zboží obchodní agent" (zneužívání Lockea!).

A tím si vysvětlíme, že je spis. také pro podržení tělesného trestu! (64.).

„Dal-li individualism chovanci volno dělati, co chce, nemá jej z čeho trestati. Individualisté vyrazili člověčenstvu zbraň proti zvrhlosti z ruky. Duševně trestati člověka není možno, leč rozumným výkladem. Kde tedy živé slovo neplatí, nezbude než užiti tělesného trestu. Pestalozziho „laskavý dozor" s metlou v koutě... Proti-náboženského a tedy nemravního v něm nic není..." Nevěřil jsem svým očím, když jsem to četl!

Také je v knížce mnoho, co by tam čtenář nehledal, ježto to nesouvisí s účelem jejím, na př. dlouhý výklad o matematice a tělocviku. *Ki.*

F. Houser, **O výdělečné práci školních dětí.** Cena 2·40 K. Sbírky spisů „Dítě" č. 1. Nákladem Dědictví Komenského.

Není příhodnějšího měřítka pro sociální vyspělost nějakého národa, nežli způsob, jak se chová k svým dětem, jak o ně pečuje, jak se stará o jejich tělesný a duševní zdar.

Nasaďte kde nasaďte při sociálních reformách, konec konců uvidíte, že nejúčinnější je předcházet zlu, a tato profylaxe se vzta-

huje ve valném počtu případů na osud dětí. Tak — abych věc ilustroval — všimněme si na př. zločinu. Co jsou platny všechny tresty, káznice, výchova dospělých trestanců a p., aby se zamezila recidiva, když jednotlivci a společnost nedovedou upravit osud určitého druhu dětí, aby z nich nevyrostli zločinci. Považme, jak těžko je dosud vyrvat dítě z okolí, jež je pařeništěm kriminality.

Podobně i jinde.

S postupem vývoje v civilisovaných zemích sice vzrůstá sociální péče o děti, vzrůstá snaha pochopit dítě, uvolnit je z různého otroctví — emancipační proud počíná přihlížet i k dítěti. Pro posouzení poměrů všimněme si třebas rozdílu mezi pravomocí rodičů za doby římské manus patria a mezi dnešním právním i zvykovým poměrem dětí k rodičům a společnosti.

Ale přes patrný jistý pokrok na této dráze jsou i v dnešní společnosti, i u osvícených národů — třebas ne u všech stejně — zarmucující zjevy, jež jsou trpkou obžalobou soudobých poměrů společenských a mravních.

Tak na př. na jedné straně postupem civilisace láska k dětem vzrůstá a stává se rozumnější, méně opičí, ale na druhé straně posud se setkáváme s hromadným surovým a nezaslouženým týráním a přímo mučením bezradných a slabých dětských tvorů se strany opatrovníků, pěstounů i rodičů. Ochranné společnosti, ať je to anglo-americká Society for Prevention of Cruelty to Children, nebo německý Verein zum Schutze der Kinder gegen Ausnutzung und Misshandlung mají neustále práce sahající nad jejich prostředky. A jak pak se vede dětem tam, kde ještě svědomí společenské není ani tak probudilé, aby vytvořilo podobné ochranné spolky!

A probíráme-li se soudobými anály lidského zločinu, nepravosti, neřesti — všude vidíme klopýtat ubohé, opuštěné, lidské dítě. Zločinu nedospělé mládeže — až na nejskrovnější výjimky — dosud přibývá i v zemích, kde jinak stav celkové kriminality, aspoň úbytkem hrubých zločinů, se jeví příznivější... Jsou dále celé pluky nedospělých dívek, jež ve všech zemích celým souhrnem okolností jsou vedeny k tomu, že klesají na šikmou plochu, s níž upadají přímo v náruč prostituce. To, co Parent Duchatelet zaznamenává o 14 a 12letých pařížských prostituovaných, má svou analogii nejen na londýnské ulici mezi cirkem Piccadelly a Waterloo Place nýbrž i jinde. A co říci jevu, že na 2 tisíce nedospělých — mezi nimi i zcela útlých dětí — propadá ročně v evropských státech zoufalství, jež končí sebevraždou? Osud dětí nemanželských v soudobé společnosti stojí také za úvahu. Je tu dále těžký problém dětské siroby, opuštěnosti, zpustlosti vůbec.

K tomu ke všemu moderní industrialism se svou egoistickou výdělečností postavil do svých služeb nejen muže proletáře, ale hledal lacinější pracovní materiál a našel jej v ženě; avšak šel ještě dál a zmocnil se dokonce i dětí.

Ve všech moderních státech užívá velkovýroba tovární v určitých odvětvích pracovní síly drobných tvorů — a vykořisťuje je

ještě více, nežli pracovníky dospělé. Nejhůře ovšem se vede dětem v průmyslu domáckém, jenž slouží velkovýrobě.

Je potřeba, aby společnost a její povolané orgány věnovaly těmto všem problémům více pozornosti. Úkoly zákonodárství i sociální povinnosti mimozákonodárné jsou zde četné a naléhavé. Především je potřeba zevrubně vyšetřit a seznat celý stav a celý osud moderního dítěte. Problém není ještě ani statisticky dost zachycen. Tak na př. pokud se týká výdělečné práce dětí, jen málo států se stará o konstatování poměrů. Německá anketa říšská z posledních let udává, že je v říši 544.283 dětí školou povinných činno spolu v práci průmyslové, v obchodě a dopravě, v živnostech hostinských, v roznášečství a p. Jsou to jistě čísla minimální, ale co se za nimi skrývá utrpení, zdravotních, mravních a intelektuálních nebezpečí.

Celý význam otázek shora nastíněných by vynikl teprve pečlivým a detailním vyšetřením a oceněním. Také v naše rakouské a české poměry dětské je zapotřebí vnést více světla.

Proto je vítána každá dobrá práce, která hledí ten neb onen problém dětské otázky objasnit. Doufejme, že se tak stane i u nás. Aspoň sluší s povděkem konstatovat, že pod obezřelou redakcí prof. Žády zahájilo Dědictví Komenského souborné dílo pod názvem Dítě, a že hned prvá monografie této sbírky je práce zdařilá. Je to knížka: „Výdělečná práce školních dětí", kterou napsal odb. učitel Frant. Houser. Po prvých pokusech o vyšetření účasti dětí v některém zvláštním odboru průmyslovém, jaké byly podány v úvaze Kverkově o perleťářské práci dětí severočeských a Hladíkově pojednání o pletení vlasových sítěk dětmi na Chotěbořsku a j., týká se práce p. Houserova všech oborů výdělečného zaměstnání dětského v Praze a okolí. Sleduje lopotící a trudící se dítě v cihelnách, na stavbách, v lomech, továrnách, v řemeslech, v různých odvětvích domácké práce (knoflikářství, rukavičkářství, šití a pletení atd.), v dopravě, v obchodě, v hostinství, rolnictví, zahradnictví a p. Ani zvláštní zaměstnání — ministrantství — nezůstalo bez povšimnutí. Ukazuje všude na zhoubné následky všelikého takového výdělečného zaměstnání mimoškolského nejen na výsledky vyučování školského, ale především na zdraví, na duševní i mravní rozvoj politování hodného a pomoci zasluhujícího tvora — chudého a nejchudšího dítěte. V knize najdete celé řady dokumentů dětského utrpení, vykořistění, zotročení, nad nimiž člověku sociálně cítícímu se svírá hrdlo. Přál bych si, aby tento český spis byl podnětem k reformě dětské práce, zejména k reformě zákonodárné, a aby pokus o reformu vedl k lepšímu zakončení nežli měl návrh Ofnerův v rakouském parlamentě, sosnovaný na základě Krausovy práce (Kinderarbeit und gesetzlicher Kinderschutz in Oesterreich 1904). V Německu spis Agahdův, Kinderarbeit, byl podnětem k zákonu o dětské práci z r. 1903.

Při tom všem budiž s uznáním vzpomenuto spolupráce, kterou přispěli mnozí učitelé a učitelky z Prahy a okolí k materiáliím a datům pro práci p. Houserovu, jež vznikla na základě ankety učitelské.

Českému učitelstvu v přední řadě naskytuje se příležitost a — povinnost, aby nám za pomoci příslušných organů bedlivě vyšetřilo stav a poměr našich českých dětí v české společnosti a přispělo tak k indukcím pro sociologii českého dítěte.

Dr. B. Foustka.

Will. S. Monroe: **History of the Pestalozzian movement in the United States.** With nine portraits and bibliography. Syracuse N. Y. (Barden) 1907, str. 244.

Není potřebí vykládati široce, že úžasně v Americe, především ovšem ve Spojených Státech, za poměrně velmi krátkou dobu ruch pedagogický vzrostl a to jak na poli theorie, tak praxe. Všecky význačnější směry pedagogiky evropské mají tu své stoupence anebo došly aspoň ohlasu, po případě modifikace, i bylo by zajímavo a svrchovaně na čase, aby někdo pokusil se o dějiny pedagogiky a výchovy ve Spojených Státech, o dějiny, jichž dosud není. Za to však jsou již napsány nástiny historie některých jednotlivých směrů pedagogických v této zemi a k nim přidružila se právě kniha pracovníka v oboru pedopsychologie a pedagogiky z amerických z nejvýznamnějších a čtenářům našim dobře známého.

Kniha prof. Monroea líčí „hnutí pestalozziovské“ v amerických Spojených Státech, kterak ze skrovných podnětů vzešlo, mohutnělo a dnes vykázati se může pracovníky náležejícími v oboru pedagogiky jistě k předním. Nejprve předesílá krátkou kapitolu o rozšíření nauky Pestalozziovy v Evropě, zejména ve Švýcarsku, Německu (od Fichte do Diesterwega), ve Francii (kde pod Pestalozziovým vlivem jsou Jullien, Chavannes a Main de Biran), ve Španělích, v Rusku, Dánsku a Anglii (J. B. Greaves, Charles a Elizabeth Mayovi). Předběžný tento nástin byl tu nutný hlavně také proto, poněvadž někteří stoupenci Pestalozziovi ve Švýcarech (na př. Fellenberg, Nägeli), v Německu a Anglii působili přímo na některé americké pedagogy, které jest zařaditi v okruh Pestalozziovců. Pak probírá tuto řadu amerických stoupenců pestalozzianismu, od filanthropa Williama Maclurea počínaje. Každému z nich věnuje zvláštní partii, líčící stručně život, působení a význam onoho muže a poutavě i jasně psané své obrazy provází také portréty těchto pedagogů a lidumilů. Tak vylíčen W. Maclure (narozen ve Skotsku 1763, zemřel 1840 v San Angelu v Mexiku), Josef Neef, (1770—1854), soudruh Pestalozziův, auktor proslulého nástinu „Sketch of a plan and method of Education“ (Philadelphia 1808), prvé to americké knihy o výchově, W. Russel (1798—1873), James G. Carter (1795—1849), Ch. Brooks (1795—1872), G. S. Boutwell (1818—1905), John Woodbridge Dickinson (1825—1901), W. Ch. Woodbridge (1794—1845), A. Bronson Alcott (1799—1888), Lowell Mason (1792—1872), Henry Barnard (1811—1900), jenž dlouho a účinně na poli výchovy literárně i prakticky v Americe pracoval, sepsal objemnou, 4svazkovou encyklopedii pedagogickou a založil (1856) proslulý „American Journal of Education“, Edv. A. Sheldon

(1823—1897), jehož dcera, sama také na poli literatury pedagogické činná, provdala se za Earla Barnesa, dále Herman Krüsi, Jr (1817—1902), William T. Harris (nar 1835) John Griscom (1774—1852). Závěrečnou kapitolu věnoval Monroe pracím literárním od Pestalozziovců amerických napsaným, načež podává ještě úplnou bibliografii k líčení knihy se odnášející.

Monroeova nejnovější publikace zajisté se zájmem bude i v Evropě čtena, kdyžtě dnes víc a více docházejí uznání a pochopení pedagogické snahy velikého reformátora švýcarského, i upoutá kniha tato nejen sdělovanými fakty, ale neméně i formálními přednostmi svými. Č.

Paul Gaultier: **Le sens de l'art, sa nature, son rôle, sa valeur.** Préface par Émile Boutroux. Ouvrage contenant 16 planches hors texte. Paris, Hachette 1907. 8°. XXXII + 269 str.

Gaultierova kniha nepřináší sice nových myšlenek, ano mnohé z jejich hledisek překvapuje dnes svým překonaným rázem; přes to však je dílem zajímavým svou, aspoň ve většině případů, určitou formulací, svojí snahou nevyhýbati se palčivým dnešním problémům a přihlížeti jak k nejnovější literatuře, napsané o otázkách, které projednává, tak i k uměleckým zjevům nejnovějšího data. Auktorovi jde především o to, aby vymezil povahu umění, dále aby zkoumal jeho vztahy k morálce a společnosti a konečně, aby načrtnul pokus, kterak hodnotiti umění a podal svůj názor o těch, kteří umělecké zjevy hodnotí, t. j., aby vyložil svůj názor o umělecké kritice. Umělecké dílo je Gaultierovi především a výlučně projevem svěží a bohaté sensibility. Umění, jsouc tedy podmíněno jen a jen stupněm umělcovy citlivosti, je nezávislé od jakýchkoli jiných zájmů. Je hrou, ale hrou, která tvoří krásu. „Incarnation de l'émotion ésthetique, en qui le beau ce résume, l'art est un jeu créateur de beauté." (Str. 79.) Svěžest a bohatost citlivosti musí však, aby daly podnět k uměleckému dílu, být v jedinci citícím osobitě. Právě tímto projevem osobitosti stojí umění výše než příroda. Má-li tudíž příroda býti umělci věčným zdrojem, z něhož čerpá (str. 71.), nesmí nikdy jít tak daleko, aby prostě přejímal, nýbrž je nutno, aby přejímaje přetvářel, aby dojmům v bohaté míře vznikajícím, vtiskl osobitou pečeť. Shodně s těmito názory varuje Gaultier před erudičním pedantstvím, jež umění užívá jen k tomu, aby se dokumentovalo, zapomínajíc tak na vlastní hodnotu umělecké tvorby, jež je svědectvím nesmírné ceny (str. 84.). Po tomto tak cele na sensibilitě založeném pojetí umění, uvede Gaultier čtenáře v rozpor v dalších částech své knihy, tam, kde jedná o vztahu mravnosti a krásna. Jako, zcela ve smyslu starší německé esthetiky, věří ve stupnici smyslů, z nichž nejvýše klade zrak a sluch, tak stejně se snaží hodnotiti umělecká díla dle jiných ještě zásad než citlivosti a osobitosti umělcovy, jež tak rozhodně stavěl do popředí v oddíle prvém. Abych naznačil postup Gaultierův, shrnu jej v jeden příklad: Máme dvě umělecká díla stejné hodnoty; první z nich je vytvořeno umělcem citícím morálně

a sociálně; druhé nikoli. A z toho důvodu prohlašuje Gaultier superioritu prvého. Tím je tedy prolomen princip sensibility a personality v umění, neboť hodnota díla činí se závislou na předpokladech zcela cizích oběma prvým zásadám. Mimo to: o jakou morálku jde? morálku helenskou, nazarenskou či morálku nadčlověka? a co je v umění sociálním? dílo, jež dnes má deset čtenářů je dle Gaultiera inferiorní jinému, jež (při stejné umělecké hodnotě) má jich deset tisíc; ale za dvacet let bude snad poměr obrácený, jaká pak je jistota v tomto měřítku? Právě v naznačených bodech vidím slabiny díla Gaultierova. Auktor sice obrací se proti Guyauovu názoru o užitkovém poslání umění, ale týmž dechem mluví o tom, že zásady, které potíral, jsou do jisté míry oprávněny. Kam až tato míra sahá čtenář se nedozví. Nejzajímavější a nejucelenější část knihy je poslední oddíl, pokud v něm auktor promlouvá o požadavcích, jež nutno klásti na uměleckého kritika. Prvotní názor Gaultierův o umění jako projevu sensibility vrací se tu znova: kritik má být živou a bohatou inteligencí; nedá se „oklamati vnějším vzhledem věci, pronikaje ku emoci estetické i tam, kde se skrývá za zcela odlišnými vývojovými prostředky". Nesmí však zapomenout, že především je nutno, aby měl „une sensibilité délicate . . . il est nécessaire qu'il soit un artiste de tempérament, qu'il sache assentir à la façon de l'artiste ce que lui-même a senti" (str. 247.). A dále stupňuje Gaultier tyto své požadavky: „Non seulement ni l'intelligence, ni le savoir, ni l'érudition ne peuvent remplacer la sensibilité en ces matières, mais tous ces dons, qui permettent de la fortifier et réflechir, ne sont rien sans elle." (Str. 248.) Zajímavo je, že to jest (pouze jinými slovy vyjádřený) Renanův názor na kritiku, jak jej formuluje v „Budoucnosti vědy": erudicí k obdivu. *O. Theer.*

Th. Ribot: **La logique des sentiments.** 2. vyd. 1907. Paris, Alcan, v Bibl. de philos. contemp. X + 200, 3 fr. 75 c.

Auktor rozumí tím vlastně aplikaci psychologie na logiku a chce ukázati, jak se jeví vliv afektivního, emočního, citového elementu v myšlení, souzení a jiných funkcích t. zv. rozumových, z nichž vybírá zvláště ještě asociaci a pak tvůrčí imaginaci. Je ovšem velmi správno tvrdit, že vlastní myšlení se děje na podkladě citových momentů nebo s jich průvodem a že logika v obvyklém smyslu pouze od nich abstrahuje; ale když chtěl auktor psychologicky vysvětlit vliv citů na myšlení, měl objasniti také jich vzájemný poměr a k vůli, a právě v psychologii citu a vůle je zde největší nejasnost a spornost. Tak počítá (21) k afekt. životu i instinkty, tendence, žádosti, averse, emoce, vášně, nevykládaje, zda jsou jimi vůbec, či jen a potiori, a přec je jisto, že tendence, instinkty i žádosti jsou a potiori stavy volní. Tou neujasněností stůně pak ovšem i výklad, jak a proč může cit působit na myšlení a dokonce i fysiologicky, a právě v těchto základních problémech musí býti jasno, má-li další výklad býti bezesporý a skutečně psychologický; auktor spíše jen lidovou terminologií a názorem psychologicky naivním

konstatuje, jak cit činí myšlení subjektivním, nevykládaje podstaty psychické. Neúplnost nutí tedy domýšleti základy i konsekvence — jsou ovšem i části vyborné analysy, k nimž bych počítal na př. poslední o afektivní tvůrčí obraznosti.

V partii o afektivní asociaci je vedle výborných pozorování táž nejasnost. Dle Ribota spočívá afekt. asociace v tom, že citový stav sám určuje spojení stavů intel., takže asociace se vyvíjí bez cíle, náhodně. Již to se nezdá dobře pozorováno. Asociují se city samy, vzbudí a navodí jeden cit přímo sám cit druhý? Dle mého soudu to nemůže býti při jeho pojetí citu, neboť cit sám bez obsahu jakéhokoli je prázdný a s druhým tedy nemůže sám o sobě přijíti ve spojení; myslím, že asociace se děje skrze a pomocí prvku intel., jenž tvoří obsah citu, a pak je mi vůbec již termín asociace afektivní nejen mylným, nýbrž klamavým; je ovšem citový prvek při tom, nečiní však sám asociace, a o to se především jedná. Zdá se, jako by Ribot to byl sám cítil, pravě, ač zase nejasně (5), „celkem není asociace stavů afekt., nýbrž prostě rozšíření citu jednoho spojeného s prvním členem řady". Ještě pochybnějším je názor auktorův, že asociace kontiguitou (časovou neb prostorovou) je jediná původní a základní, podobnostní že je odvozená, složená; při úplně různé povaze obou je pak záhodno, jak by bylo možno vyvoditi tuto z oné, nehledě k tomu, že za asociaci nutno přec považovati i spojení jedné představy dávno z vědomí vyšedší s jinou přítomnou, s níž se dosud nikdy nesetkala, a s níž se spojí nyní, na základě jisté podobnosti (ať vnější či logické).

Ostatně Ribot sám netrvá stále na onom tvrzení, stanově pak podobnost za hlavní element při zákonech asociace stavů afektivních, jež jsou: 1. Počitky se stejnými afekt. tony se snadno asociují. 2. Na vyšším stupni asociace podobností děje se jen prvkem emočním bez prvku intel. 3. Asociace afekt. čistá: cit vyvolává přímo jiný cit podobný (v čem je ale ta podobnost?). Za to zdá se důležitější nadhozená otázka, není-li asociace podobností vlastně již soud? Myslím, že otázku nelze vůbec všeobecně řešit, a že lze jen stanoviti, že ovšem je to často soud, jímž se asociace zvláště u dospělých většinou děje, že je však stejně možná i prostá asociace podobností, kde totiž právě tato přímo bez předchozích soudů se ve vědomí vytvoří; že se pak ovšem ve vědomí konstatuje soudem, pro akt asociace samý nepadá již na váhu.

V 2. části stanoví Ribot podstatné prvky logiky citu; i zde je ovšem souzení eliminace středního členu v systému o třech terminech, tak že obě logiky jsou v zásadě stejny; onde jsou jen koeficienty emoční. Snad i to není ještě dosti správně a jasně řečeno. Logika vůbec nemůže a nechce při souzení city odstranit, nýbrž jen jich vliv, a jakožto věda od nich abstrahuje, což theoreticky ovšem možno; logika citů je psychologie a tím popisná a explikativní, ne však normativní, čímž v jistém smyslu je logika sama. Ribot vidí znak logiky citů v tom, že hodnoty při souzení mají na směr soudu vliv, — což je přirozeno, ježto hodnoty tvořeny jsou žádostmi a citem. Že pak v logice citů neplatí zákon kontradikce, je právě jen

výsledek základního zákona citů, kontrastu, v němž se pohybují. Nejlépe postihl auktor znak obou logik definicí, že logika citů je řízena principem finality; vede souzení k určitému cíli, obyčejně ve vědomí již více méně jasně stanovenému a žádostmi danému, kdežto logika sama „racionalistická" vede k závěru, jejž odůvodňuje neb teprve hledá. Proto logiky citů se užívá v polit. řečích a p., kde se má budit víra a posluchač přivésti k jistému cíli, logiky obj. ve vědě, neboť tato má a musí vésti k pravdě objektivní. — Auktor liší pět typů logiky citů: vášnivý, nevědomý, imaginativní, ospravedlňující a složený a ukazuje jich psych. znaky. Připomínám jen výbornou analysu, že každá konverse je vlastně alterace osobnosti v afektivních elementech, tedy inverse hodnot, což zajisté platí pro všechny konverse.

V poslední části o affekt. tvůrčí obraznosti jsou dvě myšlenky, jež nutno vytknouti: že invence spočívá do značné části na pochodech nevědomých, zvláště intuici, instinktu etc. (což ovšem je pravda a dlužno jen povahu a podstatu té intuice a instinktu jako „nevědomých" správně pochopiti), a pak, že jest imaginace též čistě afektivní, to jest, která má obsahem jen city, emoce, pase, což je psychologicky nemožno, ježto je cit ovšem sice obsah psychický, nemá však sám obsahu, předpokládaje obsah odjinud daný.

Shrnuje svůj úsudek míní Ribot, že nicméně logika citů není logikou sofismat, nýbrž spíše uspíšených soudů, užívajíc soudů a pojmů hodnostních, ježto je to dílo spontanní naší povahy neintelektuální.

Ač je dílo impulsivní a má části velmi ostré analysy, je přístupno velmi četným výtkám, jež většinou jsou následkem neúplné jasnosti, ba i nesprávnosti analysy poměrů základních psychologických pojmů. *T.*

Ribot: **Essai sur les passions.** Paris. Alcan 1907, VII + 192 (v téže bibl.), 3 fr. 75 c.

Zásadní nejasnosti přecházejí z předešlého spisu i do tohoto. Počítal-li dříve tendence k afektivním stavům, jsou to zde, dle úvodu, stavy ne ještě afektivní, nýbrž snahové, volní, aniž by však vysvětlil, zda se tendence stávají, a jak, city. Jevy citové liší zde na afektivní stavy vlastní, na emoce a pase. Již toto rozdělení není ani jednotné ani vyčerpávající; čím se pak na příklad liší emoce od vlastního afektu? Intensitou? Prvkem intelektuálním či volním? A podíl obou? Kam patří pak prostý cit esthetický nebo pohlavní v elementární podobě? V předešlém spise byla emoce náhlý, prudký otřes, často mohutný, se zvětšením neb zastavením pohybu, „passion" byla emoce ustálená, přeměněná a vyznačující se stálou obsesí a z toho plynoucí imaginací; teď je emoce vyznačena především tím, že počíná otřesem, porušením rovnováhy, pase pak se liší tím, že trvá déle, že je jaksi prodloužená, ale spolu i intelektualisovaná emoce, skládajíc se z prvků motorických, intelektních i afektivných a vyznačena jsouc fixní ideou, trváním a intensitou, z nichž existence fixních idei je pro pasi nejvýznačnější. Vnější příčiny (pro-

středí, příležitost, napodobení a sugesce) jsou méně důležité pro vznik jich než vnitřní, fysiologická konstituce, temperament a povaha, jež jsou jich pravé příčiny — zajisté základní pravda psychologie Ribotovy. A tato fysiologická base je příčinou fixní idee, ať tato jedná jako moc hybná neb inhibitivní, a jež kooperací, asociací i disociací, tvůrčí imaginací a logickými prvky tvoří pasi. — To jsou všeobecné předpoklady celé psychologie vášně, jejíž postup i zánik pak auktor stopuje.

Pase sama je z nejpatrnějších forem naší psychické aktivity, ať již ve formě impulsivní (pase dynamická), kde prvek motorický je silnější, neb inhibitivní (pase statická), kde je silnějším prvek intelektuální (na př. ctižádost). Ovšem připouští auktor v každé pasi prvek motorický; ale chce-li vysloviti již poměr prvku intelektuálního a volního kvantitativně, není možno stanoviti vášeň skutečnou, v níž by moment intelektuální byl silnější (ani ne v tom, co rozumíme my náruživostí); pak totiž přechází vášeň v trvalou žádost neb něco podobného, a auktorem stanovené vášně statické jsou jimi právě jen vůči oněm dynamickým; to vyniká tím více, nazývá-li lakotu vášní intelektualisovanou, kdežto buďto je to vášeň a má element volní trvalý a mocnější než logiku, neb je to rozumnější a pak je to šetření — ovšem rozhodnouti to lze jen individuálně.

Vývoj, postup pase je druhá část. Dle této je pase formace sekundární neb terciární, což je v odporu s tvrzením, že vyvěrá přímo z tendence, konstituce a že má velkou podobnost s instinktem. Dělí je na pase, které 1. směřují k záchově individua, 2. k záchově celku, 3. k rozšíření individua, 4. na pase, biologicky ne nutné (estetické, náboženské, politické, morální, vědecké), tedy dle biologického obsahu; tím je spoluurčen i jich pořad vývojový. Auktor pak probírá v hlavních rysech projevy jednotlivých pasí od primitivních jich forem (pase k jídlu a pití) k lásce ve všech formách, až k sympatii, ctižádosti i pomstě, jež pro jich biologickou basi zove typickými vášněmi. K nim přistupují vyšší vášně biologicky ne nezbytné a konečně „malé“ vášně, většinou kolektivní, jako bibliomanie, filatelie a p. Původ estetické pase vidí Ribot dle Grosse i j. v nadbytku života, umění je mu formou hry, ač je podobnost vnější; jest otázka, jsou-li podstatou dnes i vznikem tak příbuzny. Vášeň vědecká je podobná vášni dobyvatelské, majíc jen jiný předmět — poznání —, kterážto analogie ovšem mnoho nevysvětluje. Pase politická má původ v sociální tendenci člověka a je nutně kolektivní. Podobně analysována i pase náboženská ve 4 typech (kontemplativním, aktivním, násilném i apoštolském). Malé vášně, často trvalé, že se mohou státi i nebezpečnými, blíží se vášni vědecké žádosti míti, co je vzácné atd. Některé emoce se stávají vášněmi, obyčejně však jsou jen disposicemi k určitým jednáním. Auktor považuje třídění vášní zatím za nemožné, spokojuje se tříděním na vášně dynamické a statické, t. j. impulsivní a inhibitorní.

Poslední kapitola jedná o tom, jak končí vášně; tyto jsou samy na úkor ostatním psychickým funkcím. Vyvíjejí se zvolna, často nejsou ani plně uvědoměny; když ale se utvoří tendence a k ní při-

stoupí fixní idea, je pase hotova. Končí pak 1. vyčerpáním sebe nebo zvykem, 2. přeměnou v jinou pasi, 3. substitucí jiné, 4. šílenstvím, 5. smrtí. Síla vášně měří se fixní ideou, — což neodpovídá úplně, neboť i statické vášně mají fixní ideu stálou a nejsou té intensity. Statické vášně, jsouce rozumové (dle auktora) po výtce, trvají déle než dynamické, jež se rychleji stravují. Ustání celkové excitability je přední příčinou, že vášně přejdou někdy v indiferentní stav; zvyk sám má vliv jen na vášně střední intensity.

Je vášeň jev pathologický? Těžko nalézti pevné znaky, jimiž se vášeň liší od folie; u obou je adaptace myšlení a jednání jednostranná, ale onde je ještě vědomí stavu, zde ne, onde nejsou tak časté halucinace jako zde, a ač podobnost je leckdy značná, ztotožňovati obě nelze, neboť jsou i vášně bez folie, i zvláště opačně. Otázku nutno zodpověděti především biologicky; bez vášně nic velkého nevykonáno, rozhoduje tedy životní názor; objektivně je vášeň stav abnormální, velké vášně jsou jistě morbidní, ale absolutně a všeobecně otázku nelze zodpověděti (schematicky lze říci, že některé vášně jsou pathologie citu a vůle, šílenost je pathologie především rozumu — a v tom je hlavní rozdíl obou). Celkem je vášeň ekvivalent afektivní pozornosti a stálé vůle, nejvyšší bod afektivního života, maximum energie; jako jsou geniové rozumu, jsou i geniové vášně, většina lidí má však vášně malé; ku geniovi je třeba silného intelektu i silné vášně.

Celkem vyniká zde a je mnohem lépe provedeno psychologicky stanovisko Ribotovo: podklad i počátek života afektivního jsou potřeby, tendence ve formě fysiologické a nevědomé (jmenoval-li je dříve jevy snahovými, měl by poměr jich k vlastním jevům volním jasněji vyložit, což by právě psychologii vášní velmi zjednodušilo a ujasnilo); výše jsou žádosti positivní i negativní, jež tvoří celek (vlastně podklad!) života afektivního ve formě normální a jsou výrazem fysické i mravní organisace, podkladem pro emoce; primární emoce jsou přirozené, ale vášeň je pozdější a složitější, trvalá, ale podléhá sekundárním změnám. Emoce je spíše specifická než individuální, pase naopak. „Vášeň žije v minulosti i budoucnosti, živíc se z paměti citů."

Dal bych přednost dřívějším Ribotovým dílům před tímto, jednak pro větší jasnost stanoviska i určitost a důslednost. Jemné psychologické apperçu leckdy ztrácí esaistickým tónem a nepřesností terminu na psychologické ceně, a právě přesnosti je třeba v těchto základních problémech. Ovšem že je i zde Ribot skoro prvním, jenž studuje celý systém vášní a jich vzájemný poměr (Ital Renda vydal 1906: Le passioni, Sollier: Le mécanisme des émotions). Ač hojné nejasnosti nutí často k neshodě s auktorem, je tím více příležitosti k přemýšlení a srovnávání (na př. s velmi příbuzným stanoviskem celkovým u Baina v Emotions and will). *T.*

Aug. Forel: **Der Hypnotismus, seine psychol., psychophysiol. und therapeutische Bedeutung oder die Suggestion und Psychotherapie.** 5. vyd., Stuttgart 1907, Enke, VIII + 287.

Gust. Geley: **L'être subconscient. Essai de synthèse explicative des phénomènes obscurs de psychologie normale et anormale.** Paris, Alcan. 2. vyd. 1905.

Kladu vedle sebe obě jmenovaná díla, ježto se do jisté míry kryjí ve velmi sporném a dosud nejasném bodu psychologie, v názoru o podvědomých stavech vůbec, o psychickém nevědomém a o podvědomích. Z obou spisů zajímá nás proto jen tento problém a pokus o odůvodnění způsobu jeho řešení.

Forel jakožto psychiatr béře své důvody hlavně z abnormních stavů psychických — hypnosy zvláště — a nutno ovšem přiznati, že by pro theorii podvědomých stavů duševních z toho se nemohla a priori dělati výtka. Jeho postup je asi tento:

Naše obyčejné vědomí ve stavu bdění nebo nadvědomí je jen vnitřní subjektivní reflex spolu těsněji spojených činností pozornosti, t. j. intensivněji koncentrovaných maxim mozkových činností. Tím však nelze vysvětliti všecky duševní pochody normální (paměť, asociace), ani abnormální (hypnosu) a nutno přijmouti podvědomí, volně s nadvědomím spojené a odpovídající méně koncentrovaným neb jinak asociovaným činnostem mozku, a pro subkortikální centra mozková nižší nutno předpokládati ještě volněji připojená podvědomí. Tím dostává Forel vlastně několik pater vědomí, výslovně vědomí, ne snad jen stupňů jasnosti vědomí (což je ostatně též u Dessoira v „Doppel-Ich", jenž přijímá aspoň dvě vědomí, nad- a podvědomí, prvé pro stav bdění, druhé pro spánek). Připíná se tímto výkladem na Semonovu theorii zvláště o mneme (cf. dílo tohoto: Mneme als erhaltendes Princip im Wechsel des organischen Geschehens). Při tom však tvrdí jednotnost (monism) oněch vědomí, tak totiž, že podvědomí jsou podřízena nadvědomí, jež je stále pod jich vlivem; tím spolu získána — aspoň zdánlivě — jednota vědomí na fysiologické basi, a co pak ve vědomí introspektivně vidíme, jsou již synthetisované činnosti mozku. Tím stává se Forelovi psychofysický paralelism stejně jen theoretickou hypothesou a musí ustoupiti psychofysiologickému monismu ve smyslu striktně naznačeném.

Forel činí náběhy k podrobnému vypracování této základní these. Silnější koncentraci mozkové činnosti odpovídá pak asi pozornost, a základ paměti je podobně v udržení molekulárních stop mozkové činnosti (nešíříme se o tom, že Forel přejal k vysvětlení paměti terminologii i výklad od Semona a mluví o engramech t. j. stopách v mozku, i ekforii jich, o homofonii t. j., že celý komplex engramů při reprodukci zní s jedním z nich a p.). Co se stalo nevědomým, ztratilo snad jen funkcionální amnesií subjektivní spojitost s nadvědomou činností mozku, ale pochody v mozku sesilující popudy činí vědomí intensivnějším, takže možno říci, že nervová substance, nervová činnost a vědomí jsou v podstatě totéž. S toho stanoviska zdá se pak i logickým připustiti analogicky dle vědomí hlavního nervového centra i vědomí pro jiná centra: pro malý mozek, pro střední mozek, prodlouženou míchu i ganglie, ač intro-

spekcí nevidíme než do nadvědomí neb ještě do podvědomí velkého mozku (pro sen postuluje kvalitativně jiné vědomí a předpokládá i jinou činnost mozku). Instinkty jsou během generací vytvořené, zákonem děděné fixované automatismy; působí podvědomě jako t. zv. intuice neb instinktivní souzení, jež se děje rychleji a jistěji podvědomě, ač ne vždy neomylně. Vůbec ale činnost vědomou a nevědomou nesmíme chápati jako protiklady, nýbrž pouze jako stupně téže činnosti.

Geley připouští podvědomý vliv (není vždy jasno ještě, je-li to vliv fysiologický či ještě psychologický a vědomý; v prvním případě by ovšem pak musil připustiti psychofysickou kausalitu) zvláště během spánku, ale i v bdění (myslí hlavně na geniální intuici), a zvláštní potvrzení své theorie vidí v případech zdvojení osobnosti a v hypnose; ale různé jevy zde nutí ho dokonce předpokládati dvě podvědomí, nižší, automatické (jako se projevuje vůbec v autom. pohybech, na př. v autom. psaní — z čehož čtení myšlenek a p.) a vyšší, jež se jeví v jasnovidectví, telepathii, sugesci, zdvojení osobnosti a spánku. Nebudu rozváděti výklady jeho, jež postrádají psychologické opatrnosti a striktnosti, uvedu jen závěry, k nimž došel: „Psychologická synthesa," praví, „je vytvořena dvěma psychismy různé povahy, původu, totiž ‚psychismem nižším', způsobeným funkcí mozkovou, a ‚psychismem vyšším', od funkce mozku neodvislou. — Normální vědomí je výsledek spolupráce obou psychismů, v níž psychism vyšší hraje roli vůdčí a centralisující. — Podvědomí je výsledek oddělené činnosti psychismu nižšího (podvědomí nižší) a psychismu vyššího (podvědomí vyšší)."

Netřeba uváděti více ani činiti mnoho důsledků, aby se vidělo, že toto „vědomí vrchní", nezávislé na funkci mozkové, vede přímo k mysticismu psychologickému, k spiritualismu, dualismu, a že by uvedlo zase v psychologii substanciální duši. Nevysvětlila-li dosud psychologie „záhadných" těch jevů duševních úplně, neznamená to, že nutno v tom viděti slabost její a pochybenost, nýbrž pouze nutnost, aby se jimi více zabývala.

Nebudu proto rozváděti námitky své, naznačím jen některé: Vědomí pojímají oba, zdá se, substanciálně, jako něco pro sebe, což je psychologicky chybné, neboť není vlastně vědomí, nýbrž kontinuita vědomých stavů. Jak si představiti u obou spojení všech těch vědomí, zvláště u Geley-ho, kde jedno je vázáno na funkci mozku, druhé ale úplně od něho nezávislé? Co znamená pak vůbec „vědomí", jestliže to podvědomí je též vědomí, ač o něm nevíme, než jak se jeví svým vlivem a v našem obyčejném vědomí? Není pak zbytečno a nesprávno zvát (u Forela) to, co je vlastně činnost fysiologicky nižších center, ještě podvědomím, ježto to uvádí zmatek v terminologii a pak i výklad?

Myslím sice, že právě v těchto psychologicky záhadných jevech: sen, zdvojení osoby, hypnosa a p. se musí osvědčiti správné celkové stanovisko psychologie normální, neboť nelze připustiti dvojí psychologii, aspoň ne pro základní pojmy vědomí. Proto právě tyto

částečně abnormní jevy zasluhují tím důkladnějšího studia psychologů, kteří — nesprávně — je dosud většinou přenechávali psychiatrům. *T.*

G. F. Lipps: **Die psychischen Massmethoden.** 10. Heft der Sammlung naturwissenschaftlicher und mathematischer Monographien. Braunschweig 1906, Vieweg & Sohn, X + 151.

První tři oddíly této studie o základech, methodách a dosahu psychofysiky mají účelem zaujmouti stanovisko ku předpokladům jejím, aniž by podávaly hlediska nového neb aspoň ostřeji formulovaného (vedle psychofysik Delbouefa, Foucaulta, výkladů Ribotových a článků zvláště Wundtových a p.), ani v theorii pravděpodobnosti ani v ponětí psychofysické kausality. Psychologie je auktorovi druhým dílem (vedle přírodních věd) všeobecné vědy o zkušenosti (vyšší důvod tohoto monistického hlediska chybí). Psychologický experiment může pak spočívati jen na zkoumání subjektivního pojetí objektivního dění (na což se psychofysika již dávno neomezila), aniž by možno bylo jíti dále než k psychofysickému parallelismu.

Psychofysika má pak účelem stanoviti 1. bezprostřední souvislost mezi distinkcemi ve stavech vědomí a objektivními stavy základem jsoucími, 2. vliv současných a 3. vliv předchozích obsahů vědomí a 4. vliv předchozí zkušenosti vůbec; při tom však nemožno jíti než k pravděpodobnosti, při čemž Bernouilliho zákon velkého počtu pokusů má veliký význam (načež auktor vysvětluje nejasně a s novým noetickým aparátem theorii pravděpodobnosti, jejíž aplikace speciálně pro psychofysiku je tím záhadnější). — Třetí kapitola zabývá se důležitou a historicky i problémově zajímavou otázkou určování míry s ohledem na subjektivní faktory (o nichž mnoho jednáno od Baconových 4 idolů až k Besselovým pozorováním astronomickým), jež vedly k užívání různých method, stěžují přesnost psychofysické míry a ohrožovaly vůbec existenci psychofysiky.

Čtvrtá, vlastně hlavní kapitola knihy, jedná o psychofysických methodách měření, nepřidává však vedle poznámek k základním dílům psychofysiky (Weber, Fechner, Müller, Hering, Wundt) mnoho nového, spokojujíc se částečnou kritikou jednotlivých method. — První, methoda právě znatelných rozdílů, je sice nejjednodušší, ale nedosti jistá, neurčujíc přesně hranic jednotlivých počitků; a k tomu konstantní chyby při té methodě často se vyskytující činí spolehlivost její tím problematičtější (částečnou správnost námitek a seslabení jich anticipoval Fechner sám již na př. v Revision der Hauptpunkte der Psychophysik v polemice proti Delboeufovi i Müllerovi a Heringovi). — I druhá methoda (středních chyb) trpí při upotřebení konstantními chybami, a nutno ji přeměniti tak, aby nebylo třeba respektování určitého zákona středních chyb (pokusy Wundtovy) — Methoda správných a chybných případů nemůže býti založena na předpokladu, že v každém případu platí obyčejný zákon

chyb (ale Lipps nevyvracuje dostatečně Fechnerovy, Wundtovy formulace ani neodůvodňuje dosti důkazně svých). — Methoda středních stupňů (der mittleren Abstufungen), Fechnerem ještě nestavená, ač implikovaná v methodě správných a chybných případů, určuje hodnotu popudu, který se cítí mezi dvěma popudy jako střed, nedává však záruky nalézti popud patřící skutečně k normalnímu středu počitku, jak psychofysický interes vyžaduje, za to ovšem ukazuje působení zvláštních vlivů na posuzování středního počitku. Auktor souhlasí s Wundtovou redukcí všech method na dvě základní, z nichž jedna popudy sestrojuje a měří, druhá, která počítá, kolik soudů toho či onoho druhu vzhledem k jednotlivým případům bylo učiněno (Messungsmethoden a Zählmethoden).

Pátá kapitola, o psychické míře, methodicky měla by předcházeti před čtvrtou. Základní otázku, pokud vůbec o měřitelnosti psychických stavů možno mluvit, řeší auktor celkem vyhýbavě, ale míní, že „nelze považovati duševní stavy za kvanta složená z jednotek, na něž pak mohou býti rozděleny," a tím pak je i pochybno, zda právě znatelný rozdíl je možno bráti za jednotku, ježto je sporno, je-li všude a vždy stejný, spíše možno jen srovnávati; vždy však platí funkční vztah mezi popudem a počitkem, a úkolem psychofysiky je právě odvoditi normální, při měnících se a rušících vlivech zákonné přiřazení popudů a počitků, a zkoumati i ony rušící vlivy.

Šestá kapitola o methodách určování psychické odvislosti jedná o problému psychofysické kausality, ale řešení involvuje nové aporie. Sám se rozhoduje pro paralelism, ale mluví-li o odvislosti, a uzná-li, že jisté stavy objektivní se vyskytují buď vždy neb částečně pohromadě s jinými psychickými, jakou jinou odvislost skutečnou připouští, než kausalní tak zvanou, a co je pak jeho paralelism než nejasnost o vlastním stanovisku? Jinak je to jen starý termin pro kausalitu, pro niž zdá se svědčiti i výraz reakce počitkem a fysiologickým stavem na popud, kterážto reakce obyčejně je sensorická a z pola motorická dle Lippsa. — Buďto zajisté je to reakce následkem popudu a více než korelátem, neb nepatří do terminologie psychologie empirické. Jak velký krok třeba pak učiniti, aby obě řešení splynula? Lipps se bojí krok ten učiniti, ale není pochyby, že k němu směřuje.

Ačkoli při nejasnostech a nedomyšlenosti mnohých problémů je spis spíše instruktivní než progresivní (neníť založen na tak bohatých pozorováních jako práce na př. Wundtovy), hodí se přece k studiu počátků a k orientování se po úkolech, methodách a dosahu psychofysiky. *T.*

ZPRÁVY.

Literární pozůstalost Matouše Frant. Klácela. Dne 17. března r. 1882 zemřel Matouš Fr. Klácel v Belle Plaine u věku 74 let. „Starý sokol", jak nazýval se rád tento básník a filosof, zanechal po sobě bohatou literární pozůstalost, jež záhy upadla v zapomenutí a pokládána byla za ztracenou. Teprve v poslední době podařilo se ji získati prof. Janu Kabelíkovi a Dru St. Součkovi jednak pro České Museum, jednak pro Museum Náprstkovo, prostřednictvím svobodomyslných amerických Čechův. V. Brandl ve svých „Příspěvcích k životopisu Matouše Františka Klácela (Čas. Mat. Mor. 1881), podal první souborný přehled jeho literární činnosti do r. 1852. Z pozdějších jeho prací českých zůstala dosud nepovšimnuta „Ladověda", již se chystal vydati v Matici Moravské prof. Stanislav Souček, od něhož čekáme také podrobné ocenění a rozbor veškeré Klácelovy činnosti.

Srovnati literární pozůstalost Klácelovu připadlo úkolem prof. Janu Kabelíkovi, který ji náležitě roztřídil. Nejdůležitější práce Klácelovy spadají ještě do jeho pobytu na Moravě; v té době spisovatelská jeho činnost byla ukončena. V Americe byl Klácel činný jako publicista, a novum pro nás jsou různé jeho traktáty nábožensko-filosofické, jimiž vedl prudký boj proticírkevní. Než zajímavé jsou i tyto důležité dokumenty myšlenkového rozvoje nevšedního tohoto muže i tím, že z nich patrno, kterak výsledky svého dřívějšího badání šířil v novém prostředí, jak se mu přizpůsoboval a jak se snažil učiniti skutkem na půdě americké svůj dávný sen obce svobodomyslných Čechů, želaný Svojanov, jehož se ovšem nedožil.

Rukopisnou pozůstalost Klácelovu rozvrhl Kabelík na čtyři oddělení: Do oddělení A. pojal všecky rukopisy ze staré vlasti i s pracemi, jež se přes svůj americký původ sem hlásí, buď jako pokračování nebo doplňky starších, totiž veškeré pozůstatky Klácelovy básnické činnosti. Celkem 37 čísel.

V oddělení B. jsou ostatní rukopisy z Ameriky. Čísel 87.

Oddíl C. tvoří jeho korespondenci. Celkem velmi málo jest z ní zachováno, celkem 24 dopisy. Ostatní asi spálil před svým odjezdem do Ameriky.

V oddělení D. podává Kabelík seznam děl z literatury filosofické a pod. z knižní pozůstalosti Klácelovy, aby snad později, snadněji dalo se zjistiti, z kterých předloh čerpal. Oddíl tento tvoří celkem 318 spisů ve 458 svazcích (sešitech).

Bližší podrobnosti najde čtenář v dobře orientující práci Kabelíkově v Čas. Mat. Moravské (1907, roč. XXXI., str. 382—414) pod titulem „Literární pozůstalost Matouše Františka Klácela".

Jos. Pešek.

Spisy M. Jana Husi, vydávané od Václava Flajšhansa ve „Sbírce pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. a XV. sto-

lem", dospěly k č. 7., jež obsahuje Sermones de sanctis I. V krátkém Úvodě vydavatel připomíná, že Hus složiti musil z povinnosti, kterou mu uložila zakládací listina Milheimova jakožto kazateli betlemskému (ustanoven 14. března 1402), za deset let skoro 2000 kázání. Texty jejich jsou latinské dle tehdejšího usu, ale mluvena byla česky a zachována v několika sbírkách, jež sestavil Flajšhans ve spise: Literární činnost M. J. Husi r. 1900; avšak nikoli všechny. I s fragmenty jinde se vyskytujícími máme asi polovici čísla výše uvedeného.

Ze sbírek i textů dochovaných nejstarší jest tak zvaná latinská sváteční postilla podle Husa správněji „sermones de sanctis", která tuto ponejprv tiskem vychází. *Ki.*

Kongres Volné Myšlenky odbyl se v ustanovených dnech a dle programu uvedeného v čísle předešlém za neočekávaného účastenství ze všech vrstev národa našeho jakož i cizích delegátů, a za velikého nadšení. Z hostí cizích jsou vynikající jména: Hector Denis, prof. z Brusselu, Dr. Froewein z Amsterdamu, redaktor Vincente Sousa z Buenos Aires, Arcangelo Ghisleri z Bergama, univ. prof. Odon de Buen z Barcelony, Gustav Tschirn z Vratislavi, Ida Altmannova, spisovatelka z Berlína, švýcarský delegát Dr. Karmin ze Ženevy, francouzští poslanci Hubbard a Beauquier, starosta Delaroue z Melunu, polský spisovatel Andrej Niemojewski, slovinský básník Antonín Aškerc. Z Belgie přišlo 20 delegátů s poslancem Léonem Furnémontem. Velmi četní vynikající mužové zaslali přípisy a pozdravné telegramy: Haeckel, Lombroso, Gorkij, Karějev, Bruno Wille, Arnošt Mach, Frant. Mach, Leonid Andrejev, Masaryk, Machar aj. Deputacemi súčastnila se česká města: Smichov, Karlín, Žižkov, Tábor, Písek, Pardubice, Benešov, Rychnov n. Kněžnou, Hořice, Vlašim, Mladá Boleslav, telegraficky pozdravili sjezd zastupitelstva měst Lyon, Ženeva, Verona, Lima (v jižní Americe), Podmokli, Brno. Podrobné vypsání celého průběhu jednání sjezdového bude obsaženo ve zvláštním spise Českou sekcí vydaném.

V Čechische Revue předseda kongresu dr. Th. Bartošek vyličuje jeho význam a správně vypisuje jeho průběh. Ze zdaření se kongresu, kteréž konstatovati dlužno i po vnější i po vnitřní stránce, má a bude míti idea pokroku, jejíž propagování zasvětilo se mezinárodní sdružení Volné Myšlenky rozhodný prospěch, z kterého těžiti bude v nejednom ohledu náš český život. Jsouce nuceni existenci svou hájiti a snažíce se s jinými národy o šťastnější, podmínkám kulturního rozvoje přiměřený život, můžeme se nadíti v jednom i v druhém případě uskutečnění snah svých jenom při uskutečnění zásad pokrokových, které všechny ústí v ideál volnosti a rovnoprávnosti všech lidí a všech národů. Jen všeobecným uznáním těchto zásad je možné smírné vyřízení národnostního sporu a odstranění všeho, co vadí pokroku k lepší budoucnosti. Jaká síla jest v tlaku veřejného mínění neseného přesvědčením o závaznosti zásad humanitních ukazují v přítomnosti projevy mužů jako Björn-

son a Tolstoj na obranu Slováků; a dokazuje to také kongres Volné Myšlenky, jenž z obavy před „volným slovem“ týchž Slováků a ostatních utištěných národností nesměl se odbývati v Budapešti. S tohoto hlediska musíme pohlížeti na význam Volné Myšlenky a to nejen ve příčině národnostních zájmů, ale ve příčině sporu zpátečnictva s pokrokem ve všech oborech lidského myšlení a činění. Volná Myšlenka slouží pokroku a každý úspěch lidí sdružených pod tímto heslem je úspěchem dobré věci.

Česká sekce Volné Myšlenky se svými předáky dr. Bartoškem, J. Myslíkem a F. Pelantem v úspěchu kongresu má odměnu za obětavost, s kterou o uskutečnění jeho se přičinila. *Ki.*

Encyklika papeže Pia X. Pascendi dominici gregis, vydaná z Říma 8. září t. r., obrací se s velikým důrazem proti modernistickému hnutí mezi katolickým kněžstvem Na hnutí to pohlíženo bylo sympaticky a vykládalo se všelijak, na př. spatřovali v něm hnutí pudu sebezáchovy v lůně samé církve a těšili se z něho jakožto známkou blížícího se již obrození církve. Kdo však vmyslí se v ducha katolicismu, pochopí, že modernism v tom způsobě, jak proti němu vystupuje papež, je s tímto duchem naprosto nesrovnatelný a že papež, jemuž záleží na zachování svéráznosti katolické církve, která z ní učinila mocného dosud činitele společenského vývoje, nemohl napsati encykliku jinak, než jak leží před námi, leda snad slohově stručněji a účinněji. Stanovisko vůči vědě jest katolicismu přesně dáno a ustoupením od něho by katolicism přestal býti katolicismem. Proto encyklika nepřekvapuje; musíme ji bráti jako prohlášení: jací jsme, takovými chceme zůstati, děj se co děj.

Pius X. zamítá tedy všechny reformátorské snahy, zamítá symbolism, historickou kritiku tradice, zamítá snahu srovnati víru s vědou laickou, zamítá zjednodušení kultu a zvnitřnění náboženství. „Úhrnem činí se na církev požadavky: Jelikož cíl duchovní moci výhradně je duševní, musí býti odstraněn celý vnější aparát, kterým ona moc pro zraky diváků je skvěleji vyzdobena, ale při čem zapomíná se na okolnost tu, že náboženství, byť i týkalo se duší, přece není v duších výlučně uzavřeno, a že pocty, prokazované církví, vracejí se ke Kristu, jakožto jejímu zakladateli.“ „Modernisté nerozmýšlejí se tvrditi, že Pentateuch a tři prvější evangelia z původního stručného vypravování přídavky poznenáhlu byly rozmnoženy a to nejen mezi řádky za účelem bohosloveckého a alegorického výkladu, ale i vložkami, aby jednotlivá místa byla spojena . . . avšak není kritika jako kritika, nýbrž to je agnostická, imanentistická a evolucionistická a kdo se jí přidržuje a ji užívá, její bludy vyznává, odpůrcem katolického učení se stává . . . Tak byli oklamáni mnozí, kteří při bližším ohledáni byli od věci odstrašeni. Tímto velikým vlivem bloudících a neopatrným souhlasem slabých duchů bylo ovzduší takřka zamořeno a zkažený vzduch vniká všude a působí nakažlivě.“ „Methoda i učení (modernistů) jsou plny bludů způsobilých nikoli budovati nýbrž bourati, nikoli katolíků nových získati, nýbrž katolíky do bludů zaváděti, ba rozvrat každého náboženství přivoditi.“

V II. díle encykliky vykládají se příčiny modernismu, kteréž jsou a) morální: všetečnost a pýcha, b) duševní: neznalost scholastické filosofie. V třetím díle podávají se léky proti hlíze modernismu.

Za základ pokud se týče studií doporoučí se filosofie scholastická hlavně thomistická. „Nikdy není beze škody, opouští-li se Tomáš Akvinský v oboru metafysiky.“ „Pokud se týče věd světských, tu třeba dle našeho předchůdce se říditi, jenž pravil: „Věnujte se bedlivě studiu přírodních věd . . .“

„Kdokoli modernismem jest ovanut, musí bezohledně býti vyloučen z řízení a učení.“

Na konec oznamuje úmysl založiti ústav, v němž by „za pomoci vynikajících katolických učenců všechno z oboru věd a učenosti ve světle a za vedení katolické pravdy horlivě bylo podporováno“. *Kí.*

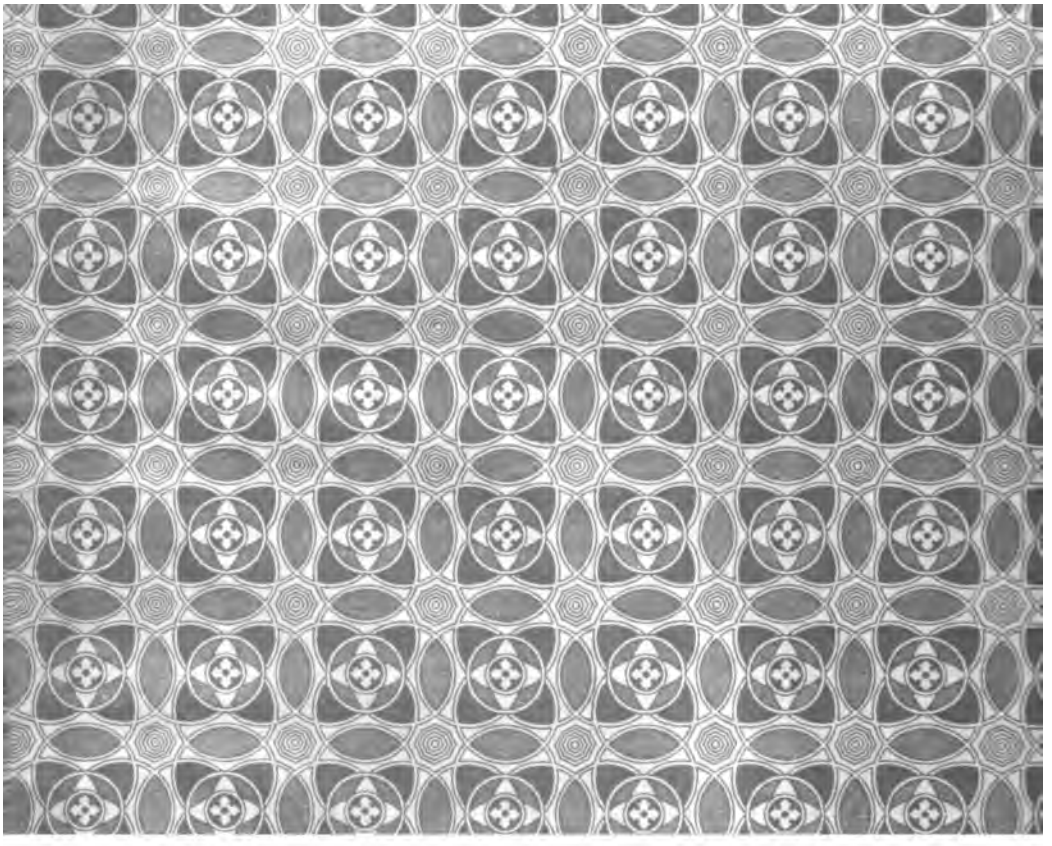
U Ambr. Bartha v Lipsku vyšla právě (jako 7. sv. revue „Zschr. für Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten“) pod titulem **„Sexualpädagogik“** akta třetího kongresu Německé společnosti k potírání pohlavních nemocí, konaného v Mannheimu 24. a 25. května t. r. Dílo je zajímavé především tím, že se zabývá skoro ve všech referátech praktických pedagogů (pí Krukenbergová, prof. Kemsies, Lacroix, Foerster a j.) i lékařů (Blaschko, Fürstenheim, Eulenburg, Moses, Loeb a j.) otázkou, jak možno ve výchově na všech stupních pracovati uvědoměním o pohlavních věcech k pohlavní čistotě a tím duševnímu i tělesnému zdraví chovanců. Přirozeně padá na váhu poučení matkou (referát pí Krukenbergové) a pak učiteli; zvláště nutným zdá se to poučení při osamotnění jinochově, t. j. při opuštění školy (MUDr. v. Steinen, Fürstenheim, Berkert). To se ovšem vše dávno uznává. Nové je oddělení třetí, jednající o způsobu, jak vzdělávati pedagogy i rodiče, aby výchovným způsobem dovedli zdárně a v čas působiti na pohlavní uvědomění dítěte (Lacroix má referát o sexuální pedagogice v seminářích učitelských, Meirowsky o tom, že by pro rodiče se měl vydati traktát o důležitosti správné pohlavní výchovy). Výborný je na př. referát učitele Köstera z Hamburgu, jak četba dětí může míti blahý i neblahý vliv na sexuální jich sféru, a Foersterův o sexuální ethice a pedagogice. — Není pochyby, že právě zde v tomto hygienickém a ethickém problému je řešení theoretické mnohem snazší než praktické z příčin objektivních i subjektivních, a myslím, že není ještě ani jasno, jakou měrou se mají na něm účastniti vychovatel, lékař a moralista, jichž společné působení, jako na kongresu, nejspíše může řešiti obtížný a mnohostranný problém. *T.*

Dosud vycházející **„Beiträge zur Psychologie der Aussage“** a omezující se na studium psychologie výpovědi a pak na její význam pro svědectví soudní (psychologia forensis a Kriminalpsychologie) jsou rozšířeny na všechny obory praktického užití psychologie (psychologie genetická u zvířete, pathologická, experim. pedagogika a didaktika, diagnostika faktů, kriminální psychologie, experim. esthetika, psychologie sociální) a vycházejí jako „Zeitschrift

für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung" u Bartha v Lipsku, stavši se tak orgánem institutu „für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung", jenž je institutem Společnosti pro experimentální psychologii. Vydává jej dále W. Stern a Otto Lipmann. Účel jeho má býti jednak spojiti všecka jmenovaná odvětví užité psychologie abstraktní, jednak způsobiti kontakt mezi psychology theoretickými a praktickými. *T.*

Zajímavý pokus internacionální filosofické revue činí vydavatel Zanichelli v Bologni vydáváním revue **„Rivista di Scienza"**, internacionální revue pro vědeckou synthesu, mající pojednávati způsobem vědeckým, ale širšímu kruhu vzdělanců přístupným o všeobecných otázkách mathematiky, fysiky, chemie, biologie, psychologie, sociologie i národního hospodářství. Vycházeti bude jednak ve vydání internacionálním v původních řečích článků, jednak ve vydání italském (s překlady do italštiny resp. s francouzskými originály). Účelem stanoví si snahu „účelně sblížiti a pokud možno shrnouti práce v různých vědních oborech", a „interesantní výsledky badání podati způsobem přístupným širším kruhům," čímž doufá čeliti jednostrannému vzdělání obecenstva a získati pochopení pro všeobecné vědecké otázky všech oborů. *T.*

Psychologie náboženství dostala vlastní orgán v revui **„Zeitschrift für Religionspsychologie"** s podtitulem „Grenzfragen der Theologie und Medizin" (vychází nyní u Marholda v Halle nad Sálou redakcí lékaře Breslera a pastora Vorbrodta). Spolupracovníky jsou vedle faráře, filosofové a psychologové jako Achelis, Hellpach, Wreschner, právníci jako známý Liszt z Berlína a lékaři, na př. Moll. Obírati se má revue psychologií náboženství individuálního i sociálního u obou pohlaví a v různých věcech, v různých společenských vrstvách, v nemoci i různých životních postaveních, spolu i pathologickými úkazy náboženského cítění, ba konečně i způsobem, jak náboženské cítění vštěpovat učením t. j. praktickou theologií. Tímto ovšem vybíhá celý orgán z rámce čisté vědy a speciálně psychologie náboženství a má asi sloužiti pod rouškou vědeckosti více účelům církevním. Neopomeneme příležitostně ukázat, jakým směrem se revue béře; zajímavé je spojení s psychiatrií (1. a 2. číslo má již články o mezních otázkách psychiatricko-theologických, o náhlých náboženských obráceních, o mezích mezi vírou a blouzněním). Základní stanovisko, „psychologii náboženství pomoci duši naší doby, unavené vědeckostí, doktrinarismem," nebudí mnoho naději, že by pro vlastní psychologii náboženství vědeckou chtěla mnoho učiniti. *T.*



Stanford University Libraries
3 6105 013 489 849

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305